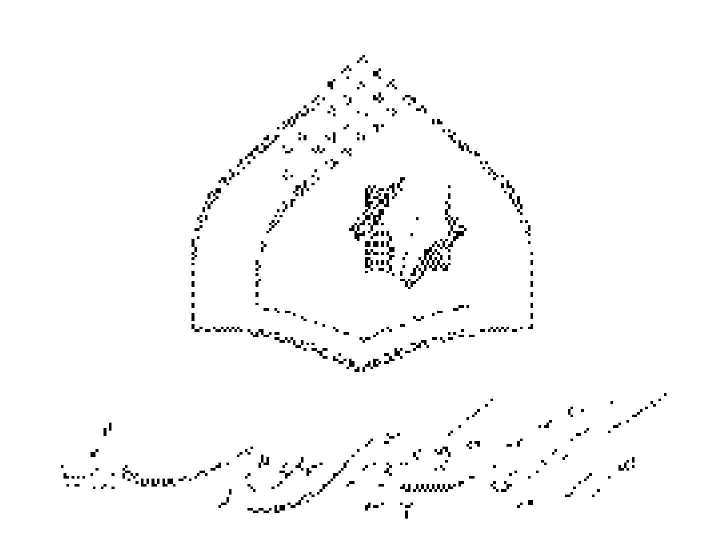


٢٣
رجب ١٤٢٢هـ
مجلة
الحكمة
مجلة بحثية علمية شرعية ثقافية نصف سنوية
(أكثر مجلات البحوث الإسلامية انتشاراً في العالم)
عليكم بالسنة
نظم وتعليق
بيع المرابحة
د. محمود عبد الله بخيت
شبهات معاصرة
د. محمد رفعت زنجير
القياس القطعي بين ابن حزم وابن تيمية
تحقيق مخطوطتين تراثيتين
د. سامي الصلاحات
أبو بكر الأنباري
وبحوث أخرى مفيدة



دعوة أهـــل الخير

للمساهمة في نشر العلم الشرعي

أخي المحسن، مجلة الحكمة مجلة علمية شرعية، تعنى بالبحوث الشرعية التي تعالج الواقع المعاصر، كما تعنى بتحقيق المخطوطات التي تمثل التراث الخالد، وتعنى بدراسة أحوال الأقليات المسلمة في العالم ليتعرف المسلم على حال أخيه المستضعف معرفة واقعية علمية، كما تعنى أيضاً بالتعريف بالأعلام المعاصرين للدعوة السلفية في العالم، والتعريف بالجديد من المطبوعات الإسلامية.

تدعو (مجلة الحكمة) المحسنين للمساهمة في نشر كل هذه المعارف الشرعية، عن طريق تبني مشروعين تتولى المجلة تنفيذهما:

١ – اشتراك خيري سنوي في مجلة الحكمة لمؤسسات الدعوة والدعاة وطلبة العلم في أنحاء العالم، علماً بأن ثمن الاشتراك الواحد بضمنه البريد هو (٧٠) ريالاً للغلاف، و (٩٠) ريالاً للمجلد.

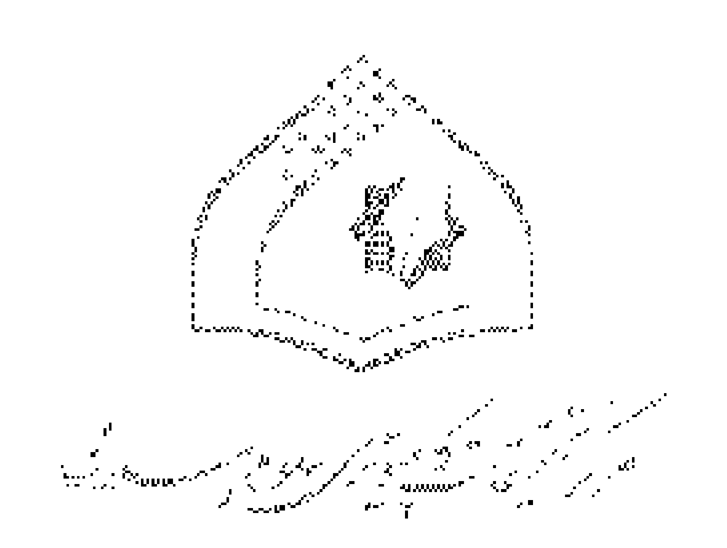
٢ ـ توزيع المجموعة الكاملة من مجلة الحكمة (من الأول إلى الثاني والعشرين) للمؤسسات الدعوية والدعاة وطلبة العلم، علماً بأن ثمن المجموعة الأولى من غير أجرة البريد هو (٣٣٠) ريالاً للغلاف، و(٤٤٠) ريالاً للمجلد، وتختلف أجرة البريد من دولة لأخرى فتضاف إلى قيمة المجلة.

يمكن الاتصال على العنوان التالي:

المدينة المنورة — ص.ب ٦٦٠٤

هاتف/ ٨٣٦٤٥٩٨ (٠٤) ـ فاكس/ ٨٣٦٧٣٩٢ (٠٤)

هاتف جوال ٠٠٠٥٥٨١٦٠٤٣



بسم الله الرحمن الرحيم

الحكمة

مجلة علمية شرعية نصف سنوية
تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية
وتحقيق المخطوطات

العدد الثالث والعشرون
رجب ١٤٢٢هـ





مجلة علمية شرعية مُحكّمة نصف سنوية

تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق المخطوطات

بإشراف

نخبة من العلماء من بعض الدول الإسلامية

أسعار المجلة

السعودية	٢٠	ريال سعودي
الكويت	١,٧٥٠	دينار كويتي
الإمارات	٢٠	درهم إماراتي
الأردن	٢,٥٠٠	دينار أردني
هولندا	١٢,٥٠	جلدر
بريطانيا	٤	جنيه استرليني
فرنسا	٧٠	فرنك



مقر المجلة

P.O. Box: hp 70
Leeds Ls6 ixn, U.K
Fax 2741829

تنبيه

بالإمكان مراسلة المجلة أو إرسال البحوث على بريدنا الإلكتروني:

E.mail: alhikma59@hotmail.com

كما يمكن مراسلة المجلة على العنوان التالي:

السعودية ـ المدينة المنورة

ص.ب: ٦٦٠٤

تلفون: ٨٣٦٤٥٩٨ ـ ٠٤

فاكس: ٨٣٦٧٣٩٢ ـ ٠٤

هاتف جوال: ٥٨١٦٠٤٣ ـ ٥ ـ ٠٠٩٦٦

الموزعون المعتمدون للمجلة

١- السعودية - الرياض - المؤتمن للتوزيع
ص.ب ٦٩٧٨٦ - الرياض ١١٥٥٧ - ت: ٤٦٤٦٦٨٨

٢- الإمارات العربية المتحدة - عجمان - مكتبة الأقصى
ص.ب: ٤٤٦، ت: ٤٢١٩٨٧

٣- الكويت - الجهراء - مجمع كاظمة التجاري - دار إيلاف للنشر والتوزيع
ص.ب : ١٥١٣ - الرمز ٠١٠١٧ - ت: ٤٥٥٧٥٥٩ - فاكس: ٤٥٥٧٥٥٨

٤- هولندا

STICHTING AL-WAQF AL-ISLAMI
OTTERSTRAAT 2
5622 AL EINDHOVEN – HOLLAND
TEL . 0031402461404
FAX . 0031402467297
P.O.BOX: 2082 ,5600 CB
E.mail : alwaqff@yahoo.com

٥- بريطانيا - ليدز

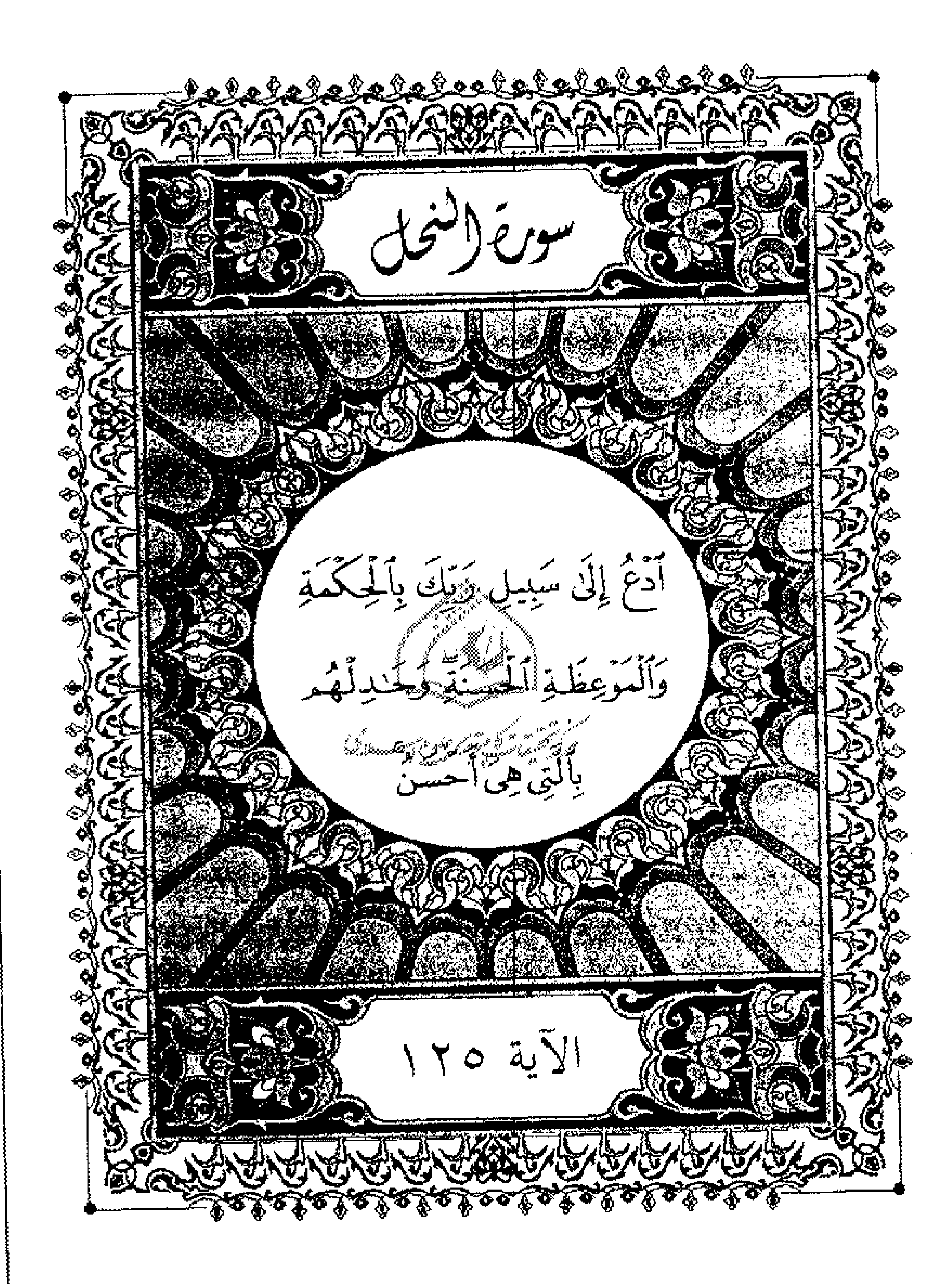
P.O. BOX: HP 70 TEL: 7401829
LEEDS
LS 6 IXN U.K.

٦- فرنسا - معهد الدراسات الإسلامية بباريس

INSTITUT d'ETUDES ISLAMIQUES de PARIS
etablissement libra d'enseignement superieur
22, rue Francois bonvin 75015 Paris - FRANCE
Tel. et fax 01 43 06 14 46

٧- الأردن - عمان: العبدلي - مقابل جوهرة القدس - دار النفائس
ص.ب: ٢١١٥١١ عمان ١١١٢١، ت: ٦٩٣٩٤٠

٨- لبنان - بيروت: كورنيش المزرعة - دار ابن حزم
ص.ب: ١٤/٦٣٦٦، ت، فاكس: ٧٠١٩٧٤


سورة النحل
ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم
بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
الآية ١٢٥

منهج المجلة وأهدافها

١- تبصير المسلمين بدينهم الحق، وذلك بالرجوع إلى الكتاب والسنة الصحيحة، وفهمها على أصول أهل السنة والجماعة من السلف الصالح، رضوان الله عليهم أجمعين.

٢- نشر المقالات والبحوث الشرعية التي من شأنها إنضاج فهم المنهج الشرعي وحسر الخلاف والفرقة المذمومة بين الأمة الإسلامية وصولاً إلى الائتلاف والأخوة المحمودة.

٣- تحذير المسلمين من الانحرافات الشركية والبدعية، وتحذيرهم من المعاصي لما تورثه هذه الذنوب من المصائب والضعف والتفرق.

٤- تحرص المجلة على نشر البحوث والمقالات العلمية والشرعية والمخطوطات المحققة، التي لم يسبق نشرها في كتاب أو مجلة.

٥- تعتذر المجلة عن نشر البحوث والمقالات التي لا تتفق مع توجه المجلة وسياستها كالبحوث والمقالات السياسية أو الحزبية المثيرة أو غير ذلك.

٦- المجلة لا تمثل حزباً معيناً أو طائفة معينة، بل هي منبر لجميع المسلمين المخلصين الذين عُرِفوا بسلامة المنهج وصفاء العقيدة.

٧- تحرص المجلة من خلال بحوثها على تقديم حلول إسلامية عملية للمشكلات الفقهية المعاصرة، وتسعى نحو حياة إسلامية راشدة على منهج النبوة.

٨- المقالات والبحوث التي تنشر في المجلة تعبر عن رأي كاتبيها، ولا يلزم أن تكون معبرة عن رأي القائمين عليها.

٩- لا يجوز لأصحاب البحوث التي تنشر في مجلة الحكمة أن يعيدوا نشرها في مؤلف أو مجلة أخرى إلا بعد مضي ستة أشهر على نشرها في مجلة الحكمة.

إلى الباحثين الأفاضل

توجه المجلة عناية الباحثين الذين يودون الإسهام في مجلتنا إلى ما يأتي:

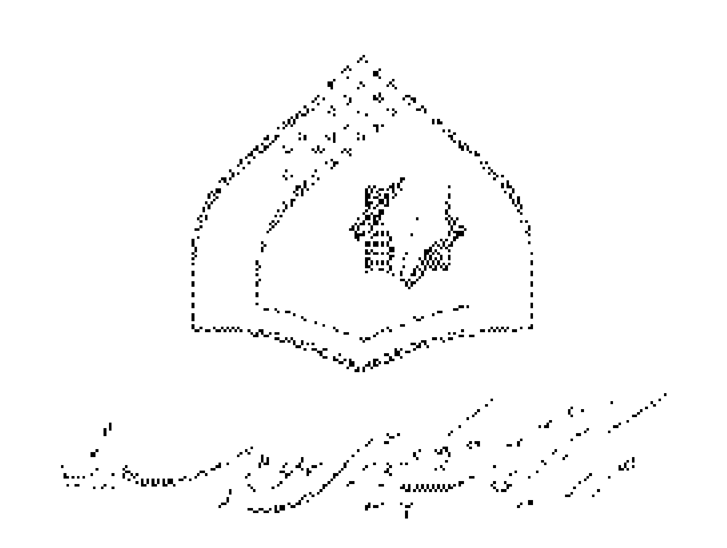
أ- أن تكون البحوث متسمة بالعمق والأصالة بحيث يضيف كل بحث جديداً إلى المعرفة.

ب- أن تكون البحوث موثقة من الناحية العلمية بالمصادر والمراجع.

جـ- أن تكون منسقة مقسمة وفق أصول البحث العلمي.

د- أن تكون مكتوبة على وجه واحد من الورق.

و- أصول البحوث المرسلة للمجلة لا ترد لأصحابها نشرت أم لم تنشر.



قسيمة اشتراك مجلة الحكمة

الاسم الأول:

اســـم الأب: ....

اســـم الجد: ....

اسم العائلة: ....

مدة الاشتراك:

○ سنة

○ سنتان

○ أكثر ....

نوع الاشتراك في الدول العربية

○ عادي .... ٧٠ ريال

○ مجلد .... ٩٠ ريال

○ بقية الدول .... ١١٠ ريال

○ الدوائر الحكومية والمؤسسات ١٢٠ ريال

العدد الأول:

عدد النسخ:

المبلغ: (   ) نقدا

حوالة رقم: (   )

شيك رقم: (   )

العنوان البريدي:

ص.ب: (   )　الرمـز: (   )

المدينة: (   )　المنطقة: (   )　الدولة: (   )

الهاتف: منزل: ....　عمل: ....　فاكس: ....

نـداء: ....

طريقة إيصال المجلة: ○ بالبريد ○ يدوي

العنوان: رقم المنزل (   )

اســـم الحـــي (   )

اســـم الشـــارع (   )

حسابات ....　المستلم ....

ملحوظات ....

التاريخ

/ / ١٤هـ

● جـديد

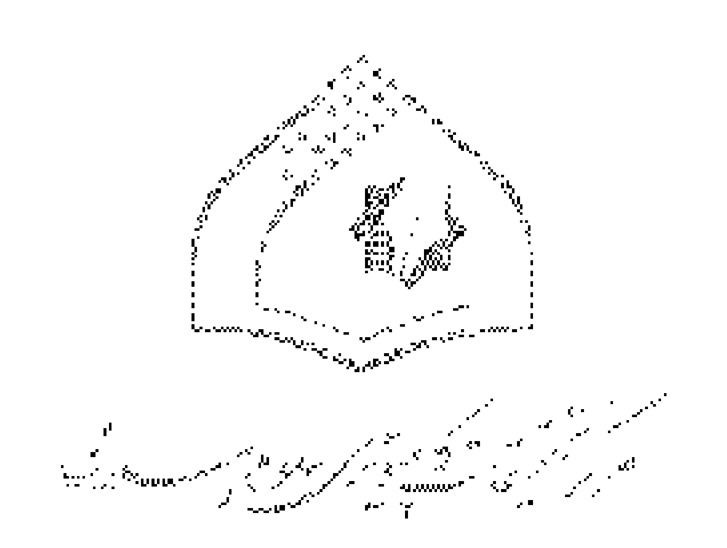
● تجديد

● تمديد

● تعديل بيانات

Name:　City:　Zipcode:
Street No.
Country:　Tel:　Fax:

المؤتمن للتوزيع، ص.ب ٦٢٧٨٦ ـ الرياض، ١١٥٩٧ السعودية ، هاتف: ٤٦٤٦٦٨٨ فاكس ٤٦٥٢٩١٩
حوالات شركة الراجحي فرع شارع الضباب ـ حساب رقم ٢/٨١٦٦ ـ باسم مؤسسة المؤتمن
على الراغبين الحصول على الأعداد السابقة للمجلة الاتصال على العنوان التالي
السعودية ـ المدينة المنورة ـ ص.ب ١٩٠٤ ـ ت: ٨٣٦٤٥٩٨ (٠٤) ف: ٨٣٦٧٢٣٢ (٠٤)



في هذا العدد

- المسلمون والثورة المعلوماتية

مدير التحرير: أبو بكر البغدادي ـــــــــــــ صفحة ١١

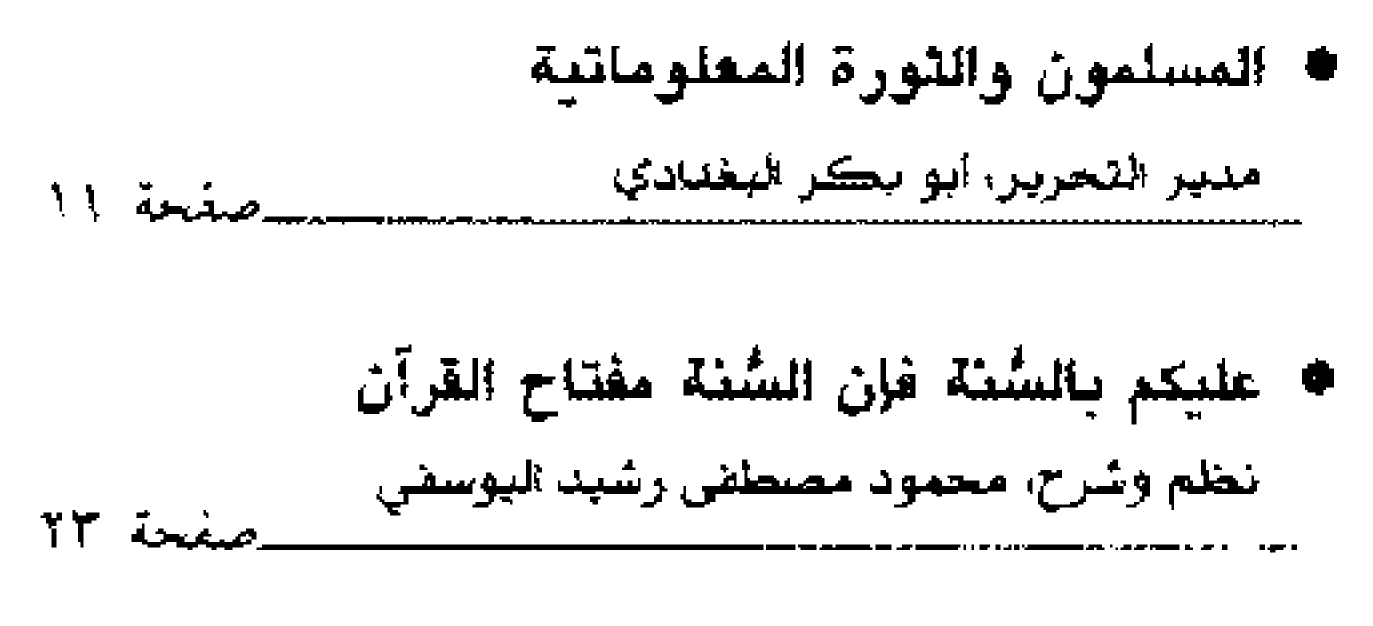
- عليكم بالسُّنة فإن السُّنة مفتاح القرآن

نظم وشرح: محمود مصطفى رشيد اليوسفي ـــــــــــــ صفحة ٢٣

- الماء ومتعلقاته في القرآن الكريم (دراسة دلالية)

بقلم الدكتور: محمد السيد علي بلاسي ـــــــــــــ صفحة ١٠٣

- الدرس النحوي في كتاب إيضاح الوقف والابتداء للأنباري



يل زيدان مخلف ـــــــــــــ صفحة ١٢٩

- تحويل المكاييل والموازين للأوزان المعاصرة

إعداد الدكتور: محمود إبراهيم مصطفى الخطيب ـــــــــــــ صفحة ١٦٥

- فوائد ولقطات معجمية

إبراهيم السامرائي ـــــــــــــ صفحة ٢٩٩

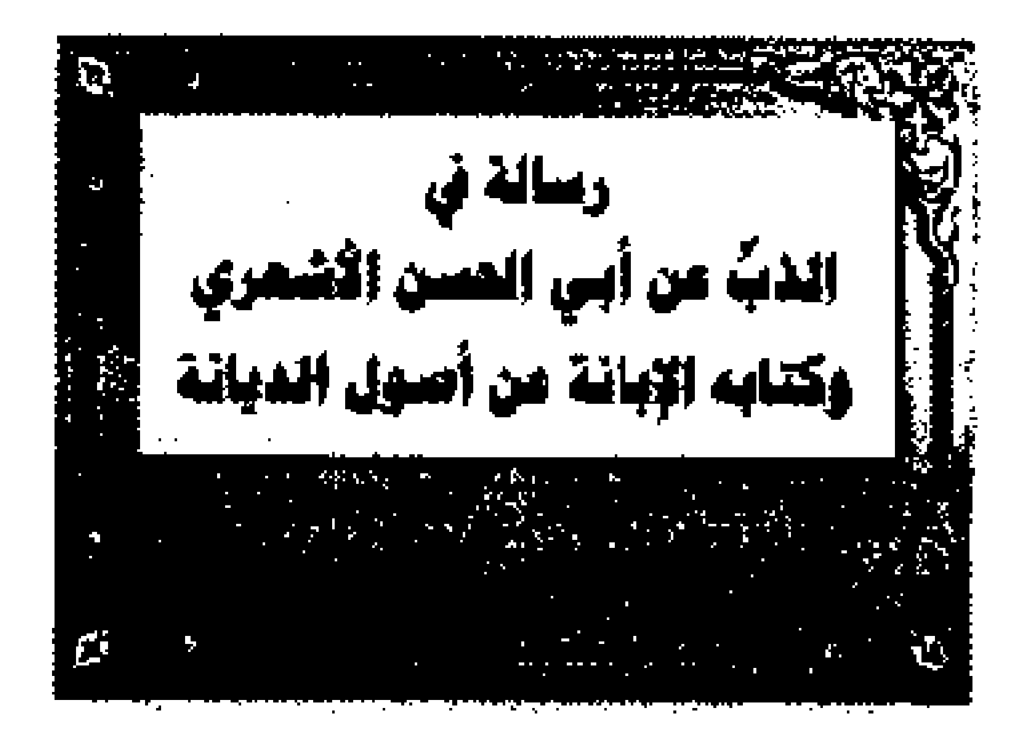
- القياس القطعي بين ابن حزم وابن تيمية دراسة مقارنة بين القياسين المنطقي والفقهي

الدكتور: سامي الصلاحات ـــــــــــــ صفحة ٣٩٩

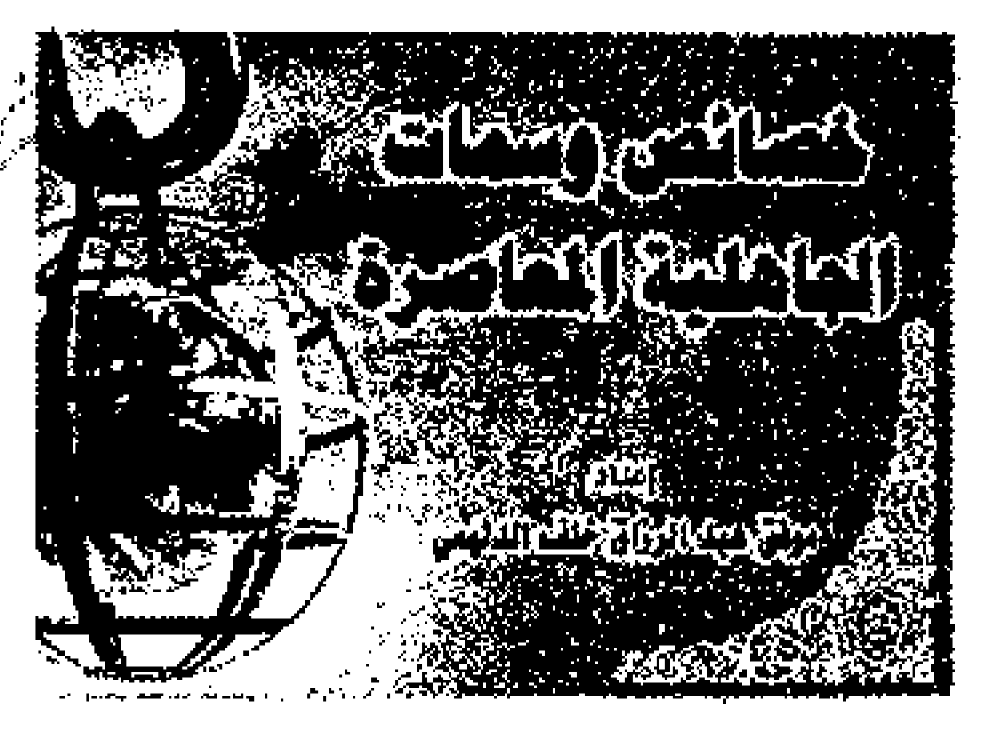
- الإصدارات ـــــــــــــ صفحة ٤٤٣



صفحة ٦٣



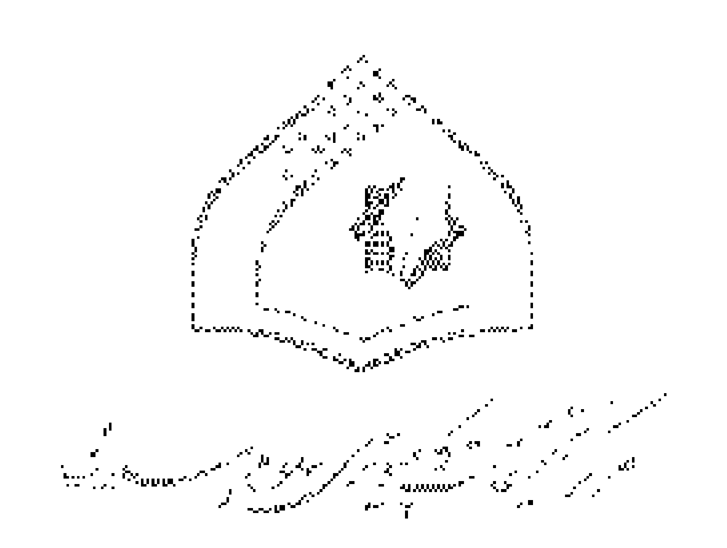
صفحة ١٥١



صفحة ٢٤٣



صفحة ٣٢٧



المسلمون والثورة المعلوماتية

مدير التحرير
أبو بكر البغدادي

لا شك أن ثورة المعلومات في يومنا الحاضر تستحق كل الإعجاب والاحترام، حيث أمدَّت هذه الثورة كل نواحي الحياة بأعظم أسباب التطور والرقي، ألا وهو الوصول إلى المعلومات، على نحو سهل هائل متاح لم يسبق له مثيل.

لقد استثمرت كل مؤسسات الدنيا هذه الثورة لرفع كفاءتها في تحقيق أهدافها وزيادة حصتها من العملاء.

ولما كان الإنترنيت والفضائيات هما من أهم عناصر هذه الثورة، فقد ركب الكل مركبهما، التجار والعلماء والدعاة والمبشرون والساسة ورجال الأمن والمخابرات، والعاهرون والعاهرات، وعصابات المافيا والإرهاب وغيرهم ممن يستثمر أحدث ما وصل إليه العلم الحديث ليبحث فيهما عن ليلاه.

وإذا كانت الحروب الباردة في العقود السابقة بين القوى المتصارعة قد أخذت أشكالاً سياسية ومخابراتية ونحو ذلك من الأساليب التقليدية، فإنها اليوم تعتمد أشكالاً معلوماتية رقمية تمسح الأرض طولاً وعرضاً لتغزو المجتمعات والمؤسسات لتنفذ خططها التدميرية الباردة ضد العدو بأسلوب متطور.

وهنا لا بد أن نسأل: ماذا فعل المسلمون في هذه الحروب الحارة والباردة، وهم العدو السري والعلني في معظمها؟

وأين ترتيبهم في هذا السباق الملتهب في تسخير هذه التقنية لرفع مكانتهم العلمية والاقتصادية والعسكرية والثقافية والمادية بين الأمم؟

أما الحرب، فقد يتبلد البعض ويظن أن الحرب لا تكون إلا بالإعلان ولا تكون إلا بالسلاح الناري. وبالتالي فليس هناك حرب على أمة الإسلام إلا في بقاع محدودة من الأرض. ولا شك أن هذا ظنٌّ سطحيٌّ لا ينبغي أن يبلغه معافى العقل في هذا العصر. بل إن الحرب الآن في أوجها مع الإسلام والمسلمين في كل زوايا الأرض وخَباياها، أينما وجدت رائحة هذا الدين، وتلوت آيات الله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾﴾ [الإسراء: ٤٥].

وقد يتوهم البعض أيضاً أن على المسلمين أن يجتنبوا مواضع الفتن، وأن لا يجابهوا ملة الكفر، بسبب قوة الكفار وضعف المسلمين. ونقول نعم، ولكن لا ينبغي لبس الحق بالباطل، فإذا كانت قوة المسلمين المادية ضعيفة الآن إزاء الكفار، وأن عليهم أن لا يواجهوا أهل الكفر بالسلاح الناري، فإن حجتهم على الكفار هي حجة الله البالغة، وإنهم الأعلون عند الله تعالى. وأما ملة الكفر فإنهم كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان: ٣٣].

ومهما يكن من شيء، فقد صدق رسول الله ﷺ حين قال: «**لا تتمنوا لقاء العدو ولكن إذا لقيتموه فاثبتوا**». فهذا الحديث ينص على أنه لا ينبغي على المسلمين أن يطلبوا الحرب مع الكفار إذا كانوا هم لم يباشرونا بها، أما إذا باشرونا فلا حيلة لنا إلا أن نواجه بكل ما أوتينا من قوة. وإذا كان الحديث على الحرب الباردة فإن المشركين قد أوغلوا فيها ضدنا، فما بالنا نعرض عنها ونصدُّ بلا حجة ولا برهان سوى شبهات ما أنزل الله بها من سلطان؟! فالقول بأنها شبهة يدحضه الواقع والشرع.

أما الواقع، فإن كل المؤسسات العلمية والثقافية والبحثية والاقتصادية في العالم قد استثمرت الإنترنيت في تطوير مؤسساتها وتوسيعها بشكل لم

يسبق له مثيل. كما أن مؤسسات أخرى قد استثمرته في مسخ القيم الإنسانية والدينية، والدعوية إلى الإلحاد والإباحية.

أما من الناحية الشرعية، فهاهنا أصلان:

الأول: أن المباح إذا كانت مصلحته تغلب على مفسدته أصبح مستحباً.

قال شيخ الإسلام[1]: الفعل المعين الذي يقال هو مباح، إما أن تكون مصلحته راجحة للعبد لاستعانته به على طاعته ولحسن نيته، فهذا يصير أيضاً محبوباً راجح الوجود بهذا الاعتبار، وإما أن يكون مفوتاً للعبد ما هو أفضل له كالمباح الذي يشغله عن المستحب، فهذا عدمه خير له. اهـ.

فهذه التقنية الحديثة، هي مباحة بالأصل، ولا شك أنها تصبح محرمة على من يتضرر باستخدامها بسبب جهله بالاستخدامات النافعة، أو ضعف دينه واتباع الهوى، ولكنها لا شك مستحبة في حق من يسخِّرها في سبيل الخير والدعوة وتحقيق أسباب القوة بكل أشكالها، بل قد تكون واجبة في مواضع كثيرة، تماماً كوجوب اقتناء السلاح لدفع الضرر، واستحصال المصالح الشرعية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، حيث تكون القوة مطلباً شرعياً، فإن الدين قوامه بالكتاب الهادي والحديد الناصر كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥].

الأصل الثاني: أن الإسلام جاء بتحصيل المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية[2]: إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح

---

(١) المجموع (١٠/٥٢٣).

(٢) المجموع (١٠/٤٨).





وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما. اهـ.

وهذا أصل عظيم، إذ يندر أن تجد فعلاً، خلا العبادات المحضة، لا تشوبه مفسدة ما، قد تعظم أو تدق، ولكن ينبغي أن ننظر إلى المصلحة التي فيه إلا مع موازنتها مع ما يشوبها من المفسدة، كما لا ينبغي أن ننظر إلى ما يظهر في العمل من المفسدة إلا مع النظر إلى ما فيه من المصلحة.

قال شيخ الإسلام[1]: وإنه كثيراً ما يجتمع في الفعل الواحد أو في الشخص الواحد الأمران، فالذم والنهي والعقاب قد يتوجه إلى ما تضمنه أحدهما، فلا يغفل عما فيه من النوع الآخر، كما يتوجه المدح والأمر والثواب إلى ما تضمنه أحدهما فلا يغفل عما فيه من النوع الآخر. وقد يمدح الرجل بترك بعض السيئات البدعية والفجورية، لكن قد يسلب مع ذلك ما حمد به غيره على فعل بعض الحسنات السنية البرية.

فهذا طريق الموازنة والمعادلة، ومن سلكه كان قائماً بالقسط الذي أنزل الله له الكتاب والميزان. اهـ.

إن على المسلمين أن يدركوا ما يحيطهم من المكائد، وما يدبَّر لهم من خطط لإضعاف قوتهم الدينية والبشرية والثقافية والاقتصادية.

إن نظرة بسيطة للعدد الهائل المتزايد من مستخدمي الإنترنيت يعطينا تصوراً حقيقياً لمدى التأثير الكبير الذي يمكن أن يحدثه في المجتمعات والكيانات البشرية.

تشير الإحصاءات أن عدد مستخدمي الإنترنيت في العالم هو أكثر من ٤٠٧ ملايين في أواخر عام ٢٠٠٠، حيث تضاعف أكثر من ١٠٠٪ عما كان

---

(١) المجموع (١٠/٣٦٥).




عليه في أواخر ١٩٩٩، ويتوقع أن يزيد على المليار في نهاية عام ٢٠٠١.

وأما حجم الصفحات المتوفرة في فضاء الإنترنيت فلك أن تتخيل الحجم إذا علمت أن العداد الخاص بمؤسسة كوكل المعروفة كأداة بحث (GOOGLE) يسجل رقماً يقارب ١,٤ مليار صفحة يمكن تصفحها من خلال هذه المؤسسة فقط، فضلاً عن الصفحات التي يمكن تصفحها من خلال أدوات البحث الأخرى.

أما القنوات الفضائية التلفزيونية، فهي فضلاً عن كثرتها الكاثرة فإنها اليوم ستدخل مرحلة جديدة عبر الإنترنيت حيث سيمكن إيصالها مباشرة إلى المشاهد عبر النظام الجديد المسمى (الفضائيات ذات البث المباشر)[١].

كم أنفق الكفار من المليارات في الإنترنيت والفضائيات للدعوة إلى نبذ الإيمان، وقتل الفطرة التي فطر الله الناس عليها. لا شك أن هذا سبب كافٍ لكي ينفق المسلمون الكثير للرد على هذا الكفر وذلك الفساد بذات الوسيلة التي ينشرون بها كفرهم، لا سيما بين عوام المسلمين في الأرض.

ومع ما تحمل هذه التقنيات المعاصرة من مغبة تسخيرها لنشر الفساد في الأرض فإنها في ذات الوقت تحمل فرصة تسخيرها لنشر الخير في أرجاء المعمورة، وفرصة دعوة هذا العدد الهائل من بني آدم، إلى دين الرسل جميعاً، الذي هو دين الإسلام، وهدايتهم إلى سبل السلام، ودحض سبل الشياطين، ونسف دعاويهم وكشف زيفهم وإقامة الحجة التي أمر الله، ذلك بأنهم كما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ وَٱلۡمَغۡفِرَةِ بِإِذۡنِهِۦۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٢١].

وفي الحقيقة فإن على المسلمين أن يقوموا بهذا الأمر تنفيذاً لثلاثة واجبات شرعية: الأول هو الأمر بالثبات عند المواجهة، والواجب الثاني هو

---

(١) يسمى بالإنكليزية (Direct Broadcasting Satellite DBS)، وكذلك (Direct To Home DTH).

الأمر بالدعوة إلى دين الله تعالى، والثالث هو إعداد أسباب القوة من العلم والتكنولوجيا الحديثة.

وما أعظم الأدلة وأبينها على المباشرة بالدعوة إلى الله، بل قد وصفها الله تعالى بأنها سبيل المؤمنين في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يوسف: ١٠٨].

وإذا كان رسول الله ﷺ يقول: «**لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من حُمُر النَّعَم**»، فاليوم قد سخَّر الله تعالى الثورة المعلوماتية ما يمكنك به أن تصل الملايين من البشر بنقر زر، أو بضعة أزرار، لتبعث لهم نوراً ربانياً يبدد ركام ظلمات بعضها فوق بعض.

ولا شك أن من أهم عناصر الدعوة نشر العلم الشرعي وطلبه، إذ بدون العلم لا تكون هناك دعوة صحيحة، ولذا أسست الدعوة إلى دين الله تعالى على البصيرة، كما سبق في الآية في سورة يوسف. ولقد بذل الأولون الجهد العظيم في استحصال العلم الشرعي، ورحلوا الأشهر والسنين، وأنفقوا أموالهم، بل حتى متاعهم في ذلك النور الرباني. وهو اليوم يأتينا ونحن على أرائكنا، بلمسة زر، ثم تجد مع ذلك من المسلمين من يلهو عن ذلك ويصد.

أخرج مسلم من حديث أبي هريرة رفعه: «**من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة**». وأخرج البخاري في صحيحه تعليقاً بصيغة الجزم، وأخرجه أيضاً في الأدب المفرد، وأحمد وأبو يعلى في مسنديهما من طريق عبدالله بن محمد بن عقيل أنه سمع جابر بن عبدالله يقول: بلغني عن رجل حديث سمعه من رسول الله ﷺ فاشتريت بعيراً، ثم شددت رحلي فسرت إليه شهراً حتى قدمت الشام، فإذا عبدالله بن أنيس، فقلت للبواب: قل له جابر على الباب. فقال: ابن عبدالله؟ قلت: نعم. فخرج فاعتنقني. فقلت: حديث بلغني عنك أنك سمعته من رسول الله ﷺ،

فخشيت أن أموت قبل أن أسمعه. فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يحشر الله الناس يوم القيامة عراة...**» فذكر الحديث.

وروى أبو داود من طريق عبدالله بن بريدة أن رجلاً من الصحابة رحل إلى فضالة بن عبيد وهو بمصر في حديث. وروى الخطيب عن عبيدالله بن عدي قال: بلغني حديث عند علي فخفت إن مات أن لا أجده عند غيره فرحلت حتى قدمت عليه العراق.

وروى مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال: «إن كنت لأرحل الأيام والليالي في طلب الحديث الواحد». وتتبُّع ذلك يكثر.

والحمد لله تعالى فإن الخير في الأمة عظيم، وقد انبرى كثير من المسلمين والمؤسسات الدعوية والعلمية لنشر العلم والدعوة في صفحات الإنترنيت، بل إن أعظم المصنفات والمؤلفات الإسلامية توجد الآن في صفحات متاحة للجميع، بل... ومجاناً. فهذا السيف ونريد الآن من يحمله ويستخدمه في موضعه ليس العكس كما قال الشاعر:

ووضع الندىٰ في موضع السيف بالعُلاَ

مضرٌّ كوضع السيف في موضع الندىٰ

ومهما يكن من فساد في هذه الأمة، فإن الله تعالى قد وعد ببقاء طائفة تؤمن حين يكفر الناس ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ [الأنعام: ٨٩].

وروى البخاري ومسلم عن معاوية بن أبي سفيان قال: قال رسول الله ﷺ: «**من يرد الله به خيراً يفقّهه في الدين**»، «**ولا تزال عصابة من المسلمين يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم إلى يوم القيامة**».

فهذا طلب العلم، وأما تبليغ الدين ونشر العلم فإنه من أعظم ما وصى به النبي ﷺ قبل موته، وفي ذلك توكيد على عظمة أمره.





روىٰ البخاري ومسلم عن أبي بكرة ذكر أن النبي ﷺ قعد على بعيره، وأمسك إنسان بخطامه أو بزمامه، قال: «**أي يوم هذا؟**» فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه سوى اسمه، قال: «**أليس يوم النحر؟**» قلنا: بلى، قال: «**فأي شهر هذا؟**» فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: «**أليس بذي الحجة؟**» قلنا: بلى، قال: «**فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، ليبلِّغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسىٰ أن يبلِّغ من هو أوعى له منه**».

وروى البخاري عن عبدالله بن عباس أن رسول الله ﷺ بعث بكتابه رجلاً وأمره أن يدفعه إلى عظيم البحرين، فدفعه عظيم البحرين إلى كسرى، فلما قرأه مزقه، فحسبت أن ابن المسيب قال: فدعا عليهم رسول الله ﷺ أن يمزَّقوا كل ممزق.

وروى أهل السنن بسند صحيح عن عبدالله بن مسعود قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**نضر الله امرأ سمع منا شيئاً فبلَّغه كما سمعه فرب مبلَّغ أوعى من سامع**».

وروى مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً**».

وروى مسلم عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال: «**الدين النصيحة**» قلنا: لمن؟ قال: «**لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**».

وروى البخاري عن جرير قال: بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم.

وقد يقول قائل: إن الإنترنيت والفضائيات من أركان العولمة التي وضعها أعداء الإسلام ليقضوا على الأمة، ويخضعوها فكرياً وعقدياً بعدما أخضعوها مادياً.

أقول: نعم، وماذا تنتظر ممن يصنع سلاحاً، هل يرمي عدوَّه بالحجارة؟

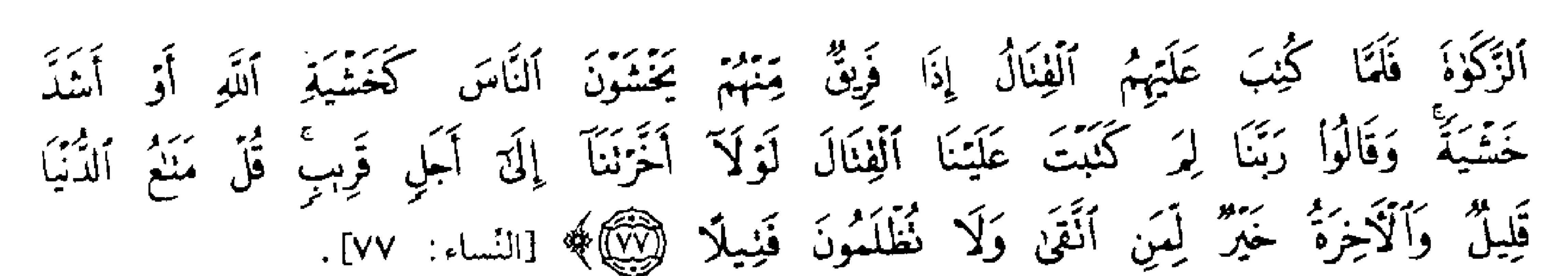
وأقول: بل ماذا تنتظر من الشيطان، هل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؟

لقد حاول المشركون في مكة استخدام قوتهم في الدعاية والإعلام من خلال سطوتهم على البيت الحرام، فأذاعوا خبر النبي ﷺ ووصفوه بما وصفوه من السحر والشعوذة، ولكن السحر انقلب على الساحر، فصار إعلام المشركين نقمة عليهم، فكانت الوفود تأتي النبي ﷺ وتستعلم فيما ادعاه المشركون عنه، وكان النبي ﷺ وأصحابه يتحينون مجيء الوفود ليدعوهم إلى الخير ويهدوهم سبل السلام، ويكشفوا زيف المبطلين، فكانت الوفود تسلم لهذا الدين الحنيف من حيث أراد الكفار صدَّهم عنه.

نعم لا شك أن العولمة من صناعة الكفار بما أوتوا من القوة والتكنولوجيا، وأنهم لهم أهدافهم كما للمؤمنين أهدافهم، ولهم دعوتهم كما للمؤمنين دعوتهم. وما من شك أن من غير المعقول أن نطلب منهم أن لا يدعوا أبناءنا إلى الرذيلة وإلى نبذ الدين. وقد ضرب الله تعالى في ذلك مثلاً عظيماً فقال: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ۖ فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم ۖ﴾ [إبراهيم: ٢٢].

نعم لقد وصى الله تعالى أن نجتنب الكفار إذا كان في ذلك كَفٌّ لأذى أعظم للمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وكما نهى النبي ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى بلد الكفار، خشية أن يهينوه. كذلك فقد شرع الله تعالى الجهاد على ضربين: الطلب والدفع. فأما الطلب فهذا لا يجب، بل لا يجوز إلا عند القدرة، ولهذا أمر الله تعالى المؤمنين بالصبر وكف اليد في فترة ضعف الأمة ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓا۟ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟





الزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾ [النساء: ٧٧].

أما جهاد الدفع فهذا قد أوجبه الله تعالى على الجميع، وهو دفع الصائل على النفس والمال.

ووجه القياس أن هذه الثورة المعلوماتية، أو قل العولمة قد غزت أمة الإسلام من قبل الكفار شاءت الأمة أم أبت، تماماً مثل ما غزت منتجات الثورة الصناعية بكل أشكالها بلاد الأمة وتمكنت منها دون أن يكون لها موقف مستقل، بل إن شكل الحياة قد تأثر بشكل مباشر بتلك الثورة بحيث لا يمكن للأمة أن تستقل عن ذلك التأثير، بل وجدت نفسها فقيرة إلى تلك الثورة المادية. ومهما يكن من شيء، فإن على الأمة أن تجابه ما تستطيع أن تجابهه، فهي إن فقدت التكنولوجيا اليوم، فهي في نفس الوقت، وقت الصحوة المعاصر، أرقى ما تكون فيما تملكه من مقومات هداية البشرية بكتاب الله وسنة نبيه الكريم.

في دراسة أجراها معهد أليكسا للبحوث لمدة عامين، وجد أن كلمة (جنس) هي الكلمة الأكثر شيوعاً في أهم عشر أدوات بحث في الإنترنيت. لقد وجدت الدراسة أن من بين كل ثلاثمئة كلمة من الكلمات المستعملة في البحث فإن هناك كلمة واحدة تنص على كلمة (جنس) تستعمل في هذه الأدوات، هذا عدا الكلمات ذات العلاقة بالموضوع.

شملت الدراسة اثنتين وأربعين مليون صفحة تمَّ تصفحها من خلال أدوات البحث العشرة المشار لها. وظهر من الدراسة أن الكلمات التي تلتها في الأهمية هي حسب الترتيب: الثرثرة (CHAT)، ثم ملف الموسيقى (MP3)، ثم الأبراج (OROSCOPE)، ثم الألعاب (GAMES)، ثم الخرائط (MAPS)، ثم البوكيمون، ثم السفر.



أما تجارة القمار من خلال الإنترنيت، فقد بلغت هذه السنة في أوروبا وأمريكا فقط ما قيمته ٦,٧ مليار دولار، ويتوقع أن تصل إلى ٢٠,٨ مليار في نهاية عام ٢٠٠٥.

فانظر إلى الفراغ الذي تعاني منه البشرية، فهم بأمسِّ الحاجة لدين الإسلام وتعاليمه، وقد يجعل الله تعالى هداية كثير من الناس بنفس وسيلة فسادهم، لو أتيح للأمة أن تنشر ذلك النور الرباني في تلك الدهاليز المظلمة.

أما عدد المستخدمين في البلاد العربية للإنترنيت فهو ٣,٥٤ مليون لحد تأريخ ٢٨ آذار من عام ٢٠٠١، حسب دراسة أجراها موقع (عجيب) (AJEEB.COM)، وتتوقع الدراسة أن يبلغ العدد ٥ مليون في نهاية العام، و١٠ - ١٢ مليون في نهاية عام ٢٠٠٢. ولا شك أنه عدد ضئيل جداً إذا ما قورن مع باقي الأمم، حيث يبلغ عدد المستخدمين للإنترنيت في إسرائيل مثلاً أكثر من مليون ونصف.

أما نسبة اللغات المستخدمة في الصفحات الإلكترونية، فإن اللغة العربية أقل حتى من ٠,٠٤٪، أما نسبة اللغة العبرية فهي ٠,٠٦٪. وطبعاً فإن الإنكليزية جاءت بالمرتبة الأولى بنسبة أكثر من سبعين بالمائة، وتلتها اليابانية، بفارق هائل، حيث كانت النسبة بحدود ٣٪، ثم تلتها الألمانية فالصينية فالفرنسية.

ولمعرفة الأهمية الاقتصادية والتجارية للإنترنيت ننظر إلى الحجم الهائل للتجارة الإلكترونية في العالم، فقد بلغت قيمتها في نهاية عام ٢٠٠٠ ما قيمته ٣٥٤ مليار دولار، ويتوقع أن تبلغ خمسة تريليونات من الدولارات في نهاية عام ٢٠٠٥، حسب دراسة أجرتها مؤسسة IDC للبحوث.

أما حجم العلوم والدراسات في الطب والهندسة والاقتصاد وغيرها من العلوم فهو مئات الملايين من الصفحات تتداولها الجامعات والمعاهد العلمية



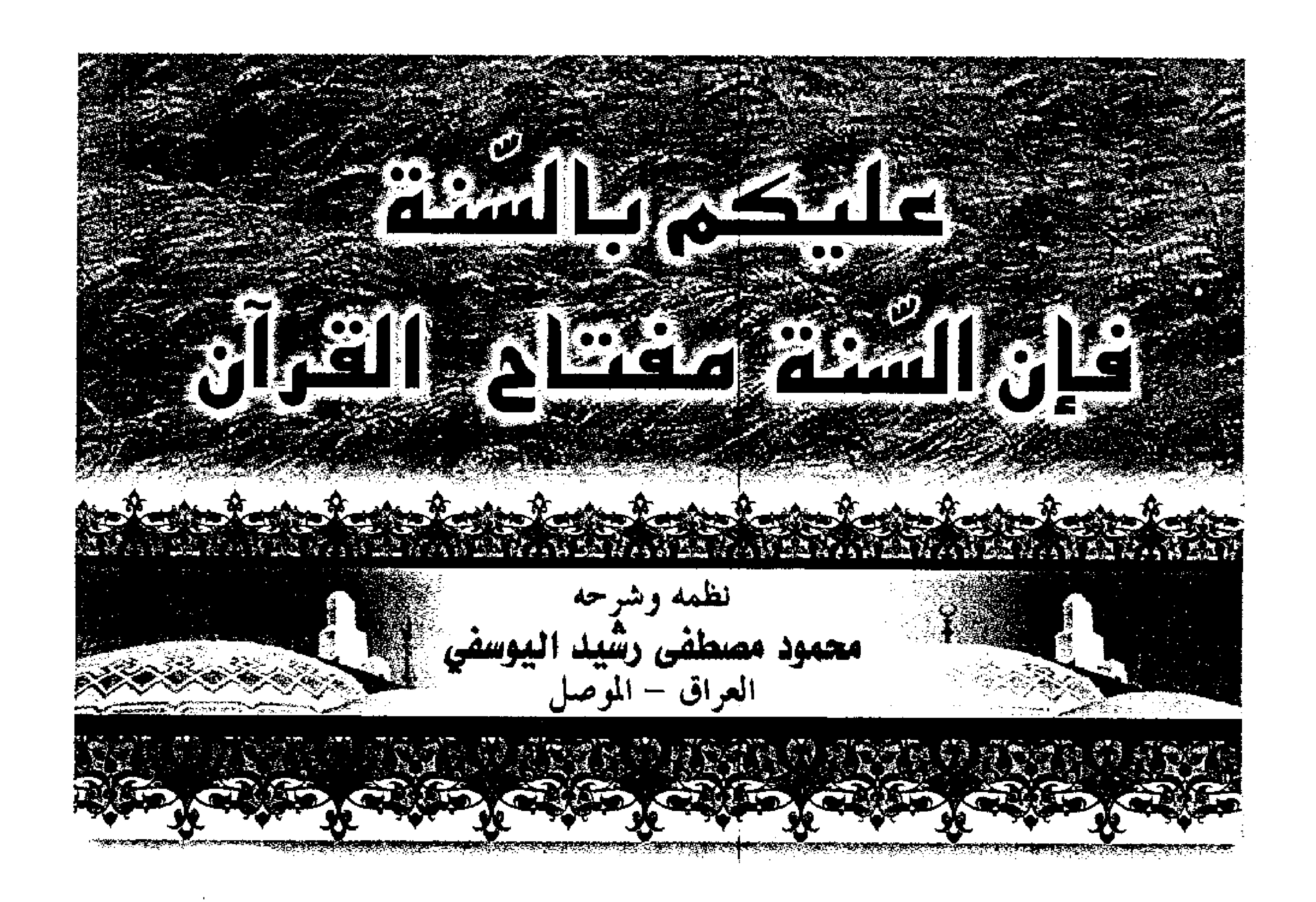


والمدارس، بل إن معظم المدارس في الغرب، حتى الابتدائية منها، لا تستغني عن وسيلة الإنترنيت كأهم وسيلة لاستحصال المادة الدراسية بعد الكتب المنهجية مباشرة، كما جاء ذلك في إحدى الإحصائيات.

إن هذا العصر المعلوماتي، يلزم المسلمين جميعاً، لا سيما الدول الإسلامية، والمؤسسات العلمية، والبحثية، والدعوية أن يساهموا بدور أعظم في تفعيل دور الأمة بين الأمم من حيث التأهيل المادي، ثم دعوة البشرية الحائرة إلى دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [العنكبوت: ٦٩].





بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

حَمْداً لِرَبّي خَالِقِ ٱلأَكْوَانِ ... حَمْداً يَزِيدُ ٱلثِّقْلَ في الْمِيزَانِ

ثُمَّ ٱلصَّلاَةُ وَالتَّحِيَّاتُ عَلَى ... خَيْرِ الْعِبَادِ ٱلْمُصْطَفَى ٱلعَدْنَانِي

كَذَا عَلَى آلِ النَّبِيِّ وَصَحْبِهِ ... وَمَنِ ٱقْتَدَى بِهِمُ عَلَى ٱلإِيمَانِ

يَا حَائِراً في هَذِهِ الدُّنْيَا وَمَنْ ... يَبْغِي نَجَاةً مِنْ لَظَى النِّيرَانِ

أَقْبِلْ عَلَى هَدْيِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ... مَنْ خُصَّ بَيْنَ الْخَلْقِ بِالْقُرْآنِ

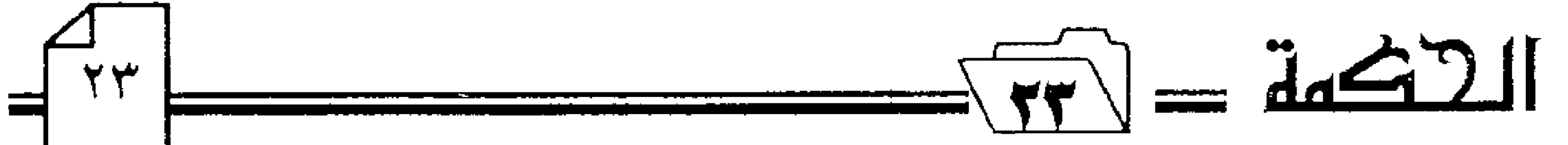
فَهُوَ الَّذي يُعْطِيكَ عِزّاً دَائِماً ... لاَ سِيَّمَا في حَضْرَةِ الرَّحْمٰنِ

في هَدْيِهِ سُبُلُ الْحَيَاةِ كَرِيمَةٌ ... خُطَّتْ لَنَا مِنْ خَالِقٍ دَيَّانِ

هُوَ خَالِقٌ هُوَ مُبْدِعٌ هُوَ مَنْ لَنَا ... وَضَعَ السَّبِيلَ بِأَحْسَنِ التِّبْيَانِ

مَنْ سَارَ مُقْتَفِياً خُطَى سَلَفٍ لَنَا ... قَدْ فَازُوا في الدَّارَيْنِ بِالرِّضْوَانِ

أَمِنَ الْعِثَارَ لأَنَّهُ نَهْجٌ لَهُ ... ضُمِنَ الْهُدَى مِنْ مُبْدِعٍ مَنَّانِ



فَعَلَيْكُمْ بِالسُّنَّةِ مَا إنْ تَمَـ ... سَّكتُمْ بِهَا نِلْتُمْ هُدَى الرَّحْمٰنِ
مَوْعِظَةٌ قَدْ قالَهَا خَيرُ ٱلْوَرَى ... فَامْسِكْ بِهَا بِالأَيْدِي وَٱلأَسْنَانِ
أَغْنِي كِتَابَ رَبِّنَا فِيهِ الْهُدَى ... وَالسُّنَّةَ ٱلْقَوِيمَةَ ٱلْبُنْيَانِ
سُنَّةُ خَيْرِ الْخَلْقِ ظَلَّتْ تَوْأَماً ... لِكِتَابِ رَبِّي ٱلْخَالِقِ الدَّيَّانِ
فَالسُّنَّةُ الْغَرَّاءُ لِلْقُرْآنِ كَالْـ ... مِفْتَاحِ لِلْكَنْزِ فَخُذْ تِبْيَانِي
في آيِهِ الْمُطْلَقُ وَالْمُجْمَلُ، فَا ... لتَّقْيِيدُ وَالتَّبْيِينُ كَٱلْبُرْهَانِ
كَذَلِكَ الْمَنْسُوخُ وَٱلْعَامُ وَمَا ... يَحْتَاجُ لِلتَّخْصِيصِ وَٱلإتْقَانِ
كُونُوا حُمَاةَ السُّنَّةِ ٱلْغَرَّاءِ لاَ ... تُلْقُوا بِهَا في عَالَمِ النِّسْيَانِ
فَالدِّينُ قَالَ اللّهُ قَالَ رَسُولُهُ ... فَكِلاَهُمَا مُسْتَوْجِبَا ٱلإِذْعَانِ
فَافْهَمْ كِتَابَ اللّهِ فَهْماً جَيِّداً ... وَاعْمَلْ بِمَا فِيهِ بِلاَ نُقْصَانِ
وَالسُّنَّةَ الْغَرَّاءَ لاَ تُهْمِلْ فَلِلْـ ... إِسْلاَمِ وَالدِّينِ هُمَا أَصْلاَنِ

فصل

إِيَّاكَ وَٱلآرَاءَ لاَ تَجْعَلْ لَهَا ... في الدِّينِ حُكْماً دُونَمَا بُرْهَانِ
أَنَّى تَحِلُّ دِمَاؤُنَا وَفُرُوجُنَا ... بِمُجَرَّدِ الرَّأْيِ بِلاَ سُلْطَانِ
أَوْ تُؤْخَذُ الأَمْوَالُ وَالأَمْلاَكُ بَلْ ... أَعْرَاضُنَا بِالرَّأْيِ مِنْ إِنْسَانِ

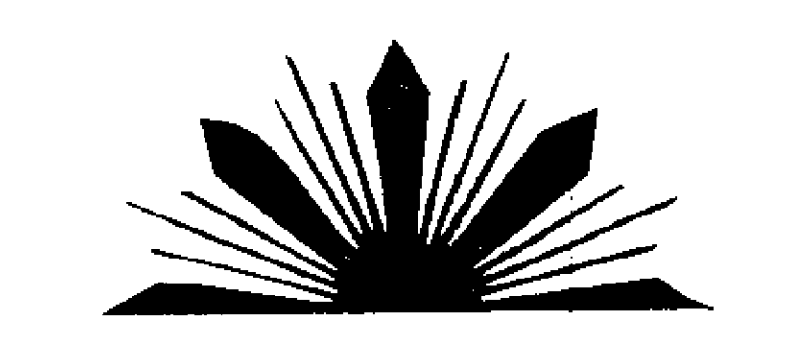
فصل

يَا سَالِكاً سُبلَ الْغِوَايَةِ وَالرَّدَى ... مَهْلاً فَقَدْ أَسْرَفْتَ في النُّكْرَانِ
ارْجِعْ إِلَى رَبٍّ كَرِيمٍ غَافِرٍ ... لِلذَّنْبِ ذِي فَضْلٍ وَذِي إِحْسَانِ
كَمْ مِنْ صَرِيعٍ مَاتَ مُلْتَبِساً بِمَا ... يَنْهَى ٱلإِلٰهُ وَطَاعَةِ الشَّيْطَانِ
مِنْ تَارِكٍ سُنَنَ الزَّوَاجِ وَحِصْنِهِ ... مُسْتَمْسِكِينَ بِوَصْمَةِ ٱلأَخْدَانِ

أَوْ قَاصِدٍ بُلْدَانَ كُفْرٍ رَاغِباً ... فِيمَا لَدَيْهِمْ مِنْ حُطَامٍ فَانِ
أَوْ تَارِكٍ حَتَّى الصَّلاَةَ وَمَا دَرَوْا ... أَنَّ الصَّلاَةَ تَوْأَمُ الإِيمَانِ
فَإِذَا نَصَحْتَهُمُ بِأَنْ لاَ يَشْتَرُوا ... لَهُمُ فَسَادَ الْكُفْرِ بِٱلإِيمَانِ
أَوْ قُلْتَ لاَ تَشْرُوا الْهِدَايَةَ بِالرَّدَى ... رَدُّوا عَلَيْكَ بِمَنْطِقِ السَّكْرَانِ
فَاحْذَرْ أَخِي مِنْ أَنْ تَكُونَ كَمِثْلِهِمْ ... أَوْ أَنْ تَبِيعَ الْهَدْيَ بِٱلْخُسْرَانِ
مِنْهَاجُنَا هُوَ مَا عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ ... صَلَّى عَلَيْهِ مُنَزِّلُ ٱلْفُرْقَانِ
هُوَ مَا عَلَيْهِ ٱلآلُ وَٱلأَصْحَابُ مِنْ ... دِينٍ قَوِيمٍ ثَابِتِ ٱلأَرْكَانِ

فصل

وَٱحْذَرْ أُنَاساً شَيَّدُوا دُوراً لَهُمْ ... لاَ لِلْهِدَايَةِ بَلْ لِشَيْءٍ ثَانِ
جَعَلُوا لَهَا قُبَباً مُزَخْرَفَةً وَكَمْ ... صَادُوا بِهَا الأَمْوَالَ بِالْبُهْتَانِ
يَا لَيْتَهُمْ فِي الصَّيْدِ بِالْمَالِ اكْتَفَوْا ... بَلْ شَبَّهُوا الْجُدْرَانَ بِٱلأَوْثَانِ
وَتَوَسَّلُوا بِقُبُورِ مَنْ ظَنُّوا بِهِمْ ... قُرْباً مِنَ اللَّهِ الْعَظِيمِ الشَّانِ
كَيْ يَشْفَعُوا لَهُمُ وَيُنْجُوهُمْ غَداً ... عِنْدَ الْحِسَابِ مِنْ لَظَى النِّيرَانِ
لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ ٱلأُلَى يَدْعُونَهُمْ ... يَرْجُونَ أَنْ يَدْنُوا مِنَ الرَّحْمٰنِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

حَمْداً لِرَبّي خَالِقِ الأَكْوَانِ ... حَمْداً يَزِيدُ الثِّقْلَ في المِيزَانِ
ثُمَّ الصَّلاَةُ وَالتَّحِيَّاتُ عَلَى ... خَيْرِ العِبَادِ المُصْطَفَى العَدْنَانِي
كَذَا عَلَى آلِ النَّبِيِّ وَصَحْبِهِ ... وَمَنِ اقْتَدَى بِهِمْ عَلَى الإِيمَانِ

الحمد هو الثناء على الله تعالى بجميل صفاته على قصد التعظيم، فالله سبحانه وتعالى هو المستحقُّ لجميع صفات الحمد؛ لأنه هو المنعم المتفضِّل على جميع الخلق، وهو المصدر لكل خير، فأيُّ حمد يصدر عن أية جهة، فالله سبحانه وتعالى يستحقه، فهو المربي للبشر، والمهذِّب لهم بإنزال شرائعه عليهم، وبطبيعتهم التي طبعهم عليها ملهمة بالتفريق بين الفجور والتقوى، والباطل والحق، فقد هدى الناس النجدين وبيّن لهم السبيلين.

فاللهم لك الحمد حمداً كثيراً خالداً مع خلودك، ولك الحمد لا منتهى له دون علمك، ولك الحمد حمداً لا منتهى له دون مشيئتك، ولك الحمد حمداً لا آخر لقائله إلا رضاك.

(حمداً يَزيدُ الثِّقْلَ في المِيزَانِ) وذلك لما رواه أبو مالك الحارث بن عاصم الأشعري عن رسول الله ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**الطُّهُورُ شَطْرُ الإِيمَانِ، وَالحَمْدُ لِلّهِ تَمْلأُ المِيزَانَ، وَسُبْحَانَ اللّهِ وَالحَمْدُ لِلّهِ تَمْلآنِ أَوْ**

تَمْلأُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، وَالصَّلاَةُ نُورٌ، وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ، وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ، وَالقُرآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَوْ حُجَّةٌ عَلَيكَ، كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو، فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمُعْتِقُهَا أَوْ مُوبِقُهَا»[١].

والصلاة التي هي من الله سبحانه وتعالى الرحمةُ والمغفرةُ والثناء على نبيه عند الملائكة، ومن الملائكة الاستغفارُ والدعاءُ، ومن الجن والإنس التضرُّع والدعاء (والتحيات) هو التسليم الذي هو تسليم الله سبحانه وتعالى، والذي أمرنا به في قوله تعالى: ﴿صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

(خَيْرِ الْعِبَادِ): أفضل خلقه بلا تردد، لأحاديث كثيرة دالة على ذلك، منها: قوله ﷺ: **«أَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَلاَ فَخْرَ»**[٢].

(عَلَى آلِ النَّبِيِّ): اختلف في آل النبي ﷺ، مَنْ هُمْ؟

«قيل: إن آل النبي ﷺ هم الأمة جميعاً، قال النووي في شرح مسلم: وهو أظهرها، قال: وهو اختيار الأزهري وغيره من المحققين» انتهى.

وإليه ذهب نشوان الحميري إمام اللغة، ومن شعره في ذلك:

آلُ النَّبِيِّ هُمُ أَتْبَاعُ مِلَّتِهِ ... مِنَ ٱلأَعَاجِمِ وَالسُّودَانِ وَالعَرَبِ

لَوْ لَمْ يَكُنْ آلُهُ إلاَّ قَرَابَتَهُ ... صَلَّى المُصَلِّي عَلَى الطَّاغِي أَبِي لَهَبِ

---

(١) رواه أحمد في المسند (٣٤٢/٥، ٣٤٣، ٣٤٤)، ومسلم (٩٩/٣) بشرح النووي، وابن ماجه (٢٨٠)، والنسائي.

(٢) أخرجه البخاري (٣٠٠/٨) في التفسير، باب ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾ عن أبي هريرة بلفظ: **«أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ القِيَامَةِ»**، وهو حديث الشفاعة الطويل.
ومسلم (١٩٤) في الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة. ورواه مسلم أيضاً (٢٢٧٨) في الفضائل، باب تفضيل نبينا ﷺ عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: **«أَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ يَوْمَ القِيَامَةِ، وَأَوَّلُ مَنْ يَنْشَقُّ عَنْهُ القَبْرُ، وَأَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفَّعٍ»** وأخرجه أحمد والترمذي.



ويدل على ذلك أيضاً قول عبدالمطلب من أبيات له:

«وَانْصُرْ عَلَى آلِ الصَّلِيبِ وَعَابِدِيهِ الْيَوْمَ آلَكْ»

والمراد بآلِ الصَّليبِ أتباعه، ومن الأدلة على ذلك قول الله تعالى: ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ لأن المراد بآله أتباعه...[1].

كما يدلُّ على ذلك أيضاً قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٠].

يَا حَائِراً فِي هَذِهِ الدُّنْيَا وَمَنْ يَبْغِي نَجَاةً مِنْ لَظَى النِّيرَانِ
أَقْبِلْ عَلَى هَدْيِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ مَنْ خُصَّ بَيْنَ ٱلْخَلْقِ بِالْقُرْآنِ
فَهُوَ الذي يُعْطِيكَ عِزّاً دَائِماً لاَ سِيَّمَا فِي حَضْرَةِ الرَّحْمٰنِ

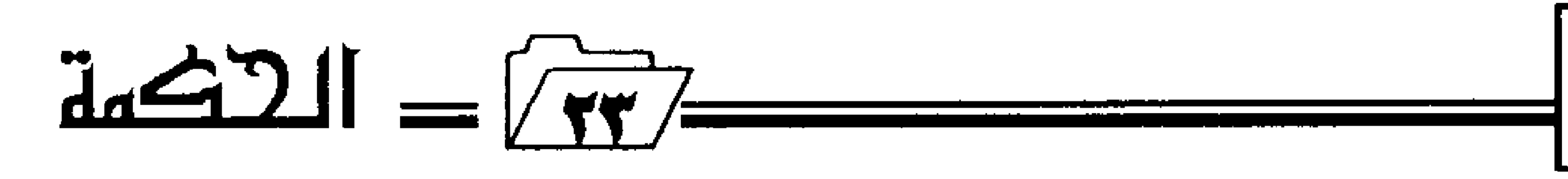
(يا حَائِراً): نداء لكل حائر يريد أن يجد له طريقاً يدخل به الجنة، وينجو به من عذاب الله يوم القيامة، وهذا يجب أن يكون مبتغى كل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر، وهذا هو الذي دعا معاذ بن جبل رضي الله عنه أن يطلب من النبي ﷺ أن يخبره بِعَمَلٍ يقربه من الجنة ويبعده من النار، كما سيأتي نص الحديث بتمامه إن شاء الله تعالى.

(أَقْبِلْ عَلَى هَدْيِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ): هديُ النبي ﷺ هو السبيل الذي نجا به السابقون وينجو به اللاحقون ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾ [الأنعام: ١٦١].

هذا هو السبيل الذي لا اعوجاج فيه ولا انحراف، هذا هو السبيل الذي اهتدى إليه إبراهيم عليه السلام وجميع الأنبياء والمرسلين سلام الله عليهم، سبيل الإسلام العظيم، سبيل الحنيفية السمحة التي ليلها كنهارها.

---

(١) نيل الأوطار (٣٠١/٢).



فهدي النبي محمد ﷺ هو هدي جميع الأنبياء والمرسلين، حيث إن الله جلّ وعلا بعث جميع أنبيائه بالإسلام من لدن آدم عليه السلام إلى آخر الأنبياء نبينا محمد ﷺ، ولو أنهم متفاوتون بحسب شرائعهم الخاصة التي ينسخ بعضها بعضاً، إلى أن نسخت جميعها بشريعة نبينا محمد ﷺ التي لا تنسخ أبد الآبدين، ولا تزال قائمة منصورة، وأعلامها منشورة إلى قيام الساعة، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «**أنا أولَى النَّاسِ بِٱبْنِ مَرْيَمَ في الدُّنيا وَٱلآخِرَةِ، لَيسَ بَيْني وَبَينَهُ نَبِيٌّ، وَالأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ، أَبْنَاءُ عَلاَتٍ، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ**»[1].

فإن أولاد العلات هم الإخوة من أب واحد وأمهات شتى، فالدين واحد، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، وإن تنوعت الشرائع التي هي بمنزلة الأمهات.

﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يوسف: ١٠٨].

يقول سبحانه وتعالى لرسوله إلى الثقلين الجن والإنس آمِراً له أن يخبر الناس، أن هذه سبيله، أي طريقته ومسلكه وسنته، وهي الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له يدعو إلى الله بها على بصيرة من ذلك ويقين وبرهان هو وكل من اتبعه يدعو إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ على بصيرة ويقين وبرهان عقلي وشرعي.

(**مَنْ خُصَّ بَيْنَ ٱلخَلْقِ بِٱلقُرآنِ**): لقد خص نبينا محمد ﷺ من بين سائر الأنبياء بالقرآن العظيم. يقول عليه الصلاة والسلام، فيما ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**مَا مِنْ نَبِيٍّ**

---

(١) رواه البخاري (٦/٣٥٣، ٣٥٤) في الأنبياء، ومسلم رقم (٢٣٦٥) في الفضائل، وأبو داود (٤٦٧٥) باب التخيير بين الأنبياء.



مِنَ ٱلأَنبِيَاءِ إلاَّ قَدْ أُعْطِيَ مِنَ ٱلآيَاتِ مَا آمَنَ عَلَى مِثْلِهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُهُ وَحْياً أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أكونَ أَكْثَرَهُمْ تَبعاً يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[1].

(فَهوَ الذِي يُعْطِيكَ عِزّاً دَائِماً... إلخ): وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ﴿١٠٨﴾﴾ [الكهف: ١٠٧، ١٠٨] يخبر سبحانه عن عباده السعداء، وهم الذين آمنوا بالله ورسوله وصدقوا المرسلين فيما جاؤوا به، أن لهم جنات الفردوس، والفردوس أعلى الجنة وربوتها، كما جاء في الصحيحين: «إِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ الْجَنَّةَ، فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَعْلَى الجَنَّةِ، وَأَوْسَطُ الجَنَّةِ، وَمِنْهُ تَفَجَّرُ أنهارُ الْجَنَّةِ»[2].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ ٱلْخُلْدِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۚ كَانَتْ لَهُمْ جَزَآءً وَمَصِيرًا ﴿١٥﴾ لَّهُمْ فِيهَا مَا يَشَآءُونَ خَٰلِدِينَ ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ وَعْدًا مَّسْـُٔولًا ﴿١٦﴾﴾ [الفرقان: ١٥، ١٦].

يقول تعالى: يا محمد، هذا الذي وصفناه لك من حال الأشقياء الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم فتلقاهم بوجه عبوس، وتغيُّظ وزفير، ويُلقون في أماكنها الضيقة مقرنين لا يستطيعون حراكاً، ولا استنصاراً ولا فكاكاً مما هم فيه؟

أهذا خير؟ أم جنة الخلد التي وعدها الله المتقين من عباده التي أعدها لهم، وجعلها لهم جزاءً ومصيراً على ما أطاعوه في الدنيا، وجعل مآلهم إليها ولهم فيها ما يشاؤون من الملاذِّ من مآكل ومشارب، وملابس، ومساكن، ومراكب، ومناظر، وغير ذلك مما لا عين رأت ولا أذن سمعت،

---

(١) أخرجه البخاري (٩/٥، ٦) فضائل القرآن، ومسلم رقم (١٥٢) في الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ.

(٢) رواه البخاري (٢٧٩٠) باب درجات المجاهدين في سبيل الله. ورواه الترمذي (٢٥٣٠، ٢٥٣١) ولم أجده في صحيح مسلم.

ولا خطر على قلب أحد، وهم في ذلك خالدون أبداً، دائماً سرمداً، بلا انقطاع ولا زوال ولا انقضاء، ولا يبغون عنها حولاً، وهذا من وعد الله الذي تفضّل به عليهم وأحسن به إليهم، ولهذا قال: ﴿كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ وَعْدًا مَّسْـُٔولًا﴾ أي لا بد أن يقع وأن يكون، وأنه وعد واجب»[1].

عن أبي موسى، عن النبي ﷺ قال: «**مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللّٰهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ، أَصَابَ أَرْضاً، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ فَأَنْبَتَتِ الْكلأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ فَنَفَعَ اللّٰهُ بِهِ النَّاسَ فَشَرِبُوا وَسَقَوا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةً أُخرَى إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لاَ تُمْسِكُ مَاءً وَلاَ تُنْبِتُ كَلأً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقِهَ فِي دِينِ اللّٰهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللّٰهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْساً وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللّٰهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ**»[2].

فِي هَـٰذِهِ سُبُلُ الْحَيَاةِ كَرِيمَةٌ ... خُطَّتْ لَنَا مِنْ خَالِقٍ دَيَّانِ

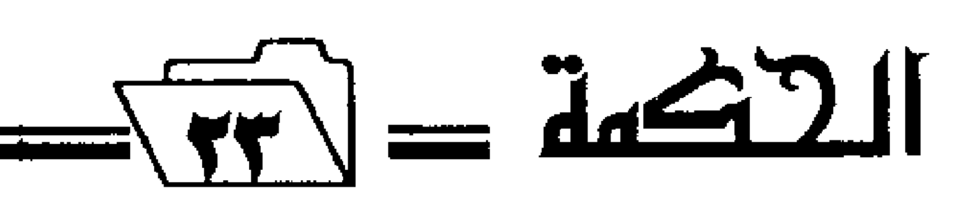
هُوَ خَالِقٌ هُوَ مُبْدِعٌ هُوَ مَنْ لَنَا ... وَضَعَ السَّبِيلَ بِأَحْسَنِ التِّبْيَانِ

قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٤] هذه أكبر نعم الله تعالى على هذه الأمة حيث أكمل تعالى لهم دينهم، فلا يحتاجون إلى دين غيره، ولا إلى نبي غير نبيهم صلوات الله وسلامه عليه، ولهذا جعله الله خاتم الأنبياء وبعثه إلى الإنس والجن، فلا حلال إلاّ ما أحلّه ولا حرام إلا ما حرّمه، ولا دين إلا ما شرعه، وكل شيءٍ أخبر به فهو حق وصدق لا كذب فيه ولا خلف. كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ أي صدقاً في الأخبار وعدلاً في الأوامر والنواهي، فلما أكمل لهم الدين تمت عليهم النعمة. ولهذا قال

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/٣١١).

(٢) رواه البخاري (٧٩)، ومسلم (١٥/٤٦) بشرح النووي.



تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ أي فارضوه أنتم لأنفسكم، فإنه الدين الذي أحبه الله ورضيه وبعث به أفضل الرسل الكرام، وأنزل به أشرف كتبه»[1].

أخرج السيوطي بسنده عن ابن وهب قال: كنا عند مالك بن أنس نتذاكر السنة، فقال مالك: «السُّنَّةُ سَفِينَةُ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَهَا نَجا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ»[2].

وعن العرباض بن سارية رضي الله تعالى عنه أنه قال: «صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ، فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَأَنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ، فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا؟ قال: «**أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْداً حَبَشِياً، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلافاً كَثِيراً، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَتي، وسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، تَمَسَّكوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُل بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ**»[3].

وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني عن النار، قال: «**لَقَدْ سَأَلْتَ عَنْ عَظِيمٍ، وَإِنَّهُ لَيَسِيرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ، تَعْبُدُ اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً، وَتُقِيمُ الصَّلاةَ، وَتُؤْتِي الزكَاةَ، وتَصُومُ رَمَضَانَ، وتَحُجُ البَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبيلاً**» ثُمّ قَالَ لَه: «**ألاَ أَدُلُّكَ عَلَى أَبْوَابِ الْخَيْرِ؟ الصَّومُ جُنَّةٌ، وَالصَّدَقَةُ**

---

(١) تفسير ابن كثير (١٢/٢).

(٢) المفتاح للسيوطي ص٢٧.

(٣) أخرجه أبو داود في السنة (٤٦٠٧)، والترمذي في العلم (٢٦٧٦) وإسناده صحيح، وأخرجه أحمد في المسند (١٢٦/٤، ١٢٧)، وابن ماجه في المقدمة (٤٢).

تُطفِيءُ الخَطِيئَةَ كَمَا يُطفِيءُ المَاءُ النارَ، وَصلاةُ المَرْءِ في جَوْفِ اللّيل».

ثُمّ تلاَ: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ﴾ حتّى بَلَغ ﴿يَعْمَلُونَ﴾.

ثُمّ قَالَ: «**أَلاَ أُخبِرُكَ بِرَأْسِ ٱلأَمْرِ وَعَمُودِهِ وَذِرْوَةِ سَنَامِهِ؟**» قُلْتُ: بَلَى، يَا رَسُولَ اللّهِ، قَالَ: «**رَأْسُ ٱلأَمْرِ الإِسْلامُ، وَعَمُودُهُ الصَّلاةُ، وَذِرْوَةُ سَنَامِهِ الْجِهَادُ**» ثُمّ قَالَ: «**أَلاَ أُخبِرُكَ بِمِلاَكِ ذَلِكَ كُلِّهِ؟**» قلتُ: بَلَى، يَا رَسُولَ اللّهِ، فأَخَذَ بِلِسَانِهِ ثُمّ قَالَ: «**كُفَّ عَلَيْكَ هَذا**» قلتُ: يَا نَبِيَّ اللّهِ، وإِنّا لَمُؤَاخَذُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ بِهِ؟ فَقَالَ: «**ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ يَا مُعَاذُ، وَهَلْ يَكُبُّ النّاسَ في النّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ** ـ أَوْ قَالَ ـ **عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلاّ حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ؟!**»[1].

مَنْ سَارَ مُقْتَفِياً خُطَى سَلَفٍ لَنَا ... قَدْ فَازُوا في الدَّارَيْنِ بِالرِّضْوَانِ

أَمِنَ الْعِثَارَ، لأَنَّهُ نَهْجٌ لَهُ ... ضُمِنَ الْهُدَى مِنْ مُبْدِعٍ مَنَّانِ

فَعَلَيْكُم بِالسُّنَّةِ مَا إِنْ تَمَـ ... سَّكْتُم بِهَا نِلْتُمْ هُدَى الرَّحْمٰنِ

مَوْعِظَةٌ قَدْ قَالَهَا خَيْرُ الْوَرَى ... فَامْسِكْ بِهَا بِالأَيْدِي وَالأَسْنَانِ

أَعْنِي كِتَابَ رَبِّنَا فِيهِ الْهُدَى ... وَالسُّنَّةَ الْقَوِيمَةَ الْبُنْيَانِ

إن الله سبحانه وتعالى قد أثنى على الذين اتبعوا الصحابة بإحسان بقوله الكريم: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠].

فالله سبحانه وتعالى قد أثنى على الذين اتبعوا الصحابة بإحسان، فهذا دليل على أن اتباعهم صواب، وليس بخطأ، لأنه لو كان خطأً لكان غاية

---

(١) رواه الترمذي (٢٦١٦) وقال: حديث حسن صحيح. ورواه أحمد في المسند (٥/٢٣١)، وابن ماجه في سننه (٣٩٧٣) وهو حديث صحيح بطرقه. جامع الأصول (٩/٥٣٥) حاشية.



صاحبه أن يعفى له عنه، لا أن يجازى بالرضاء عنه، وإدخاله الجنة، فالرضوان عمن اتبعهم دليل على أن اتباعهم صواب.

وكذلك قال تعالى: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥] وكل من الصحابة منيب إلى الله تعالى فيجب اتباع سبيله.

وأقوالُه واعتقاداتُه من أكبر سبيله، والدليل على أنهم منيبون إلى الله تعالى أن الله قد هداهم، وقال: ﴿وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ [الرعد: ٢٧].

وقال: ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٢].

كما أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بأن نكون معهم في قوله الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [التوبة: ١١٩].

قال ابن القيم رحمه الله: «قال غير واحد من السلف: هم أصحاب محمد ﷺ ولا ريب أنهم أئمة الصادقين، وكل صادق بعدهم، فبهم يأتمُّ في صدقه، بل حقيقة صدقه اتباعه لهم، وكونه معهم، ومعلوم أن من خالفهم في شيء وإن وافقهم في غيره لم يكن معهم فيما خالفهم فيه، وحينئذ فيصدق عليه أنه ليس معهم فتنتفي عنه المعية المطلقة، وإن ثبت له قسط من المعية فيما وافقهم فيه، فلا يصدق عليه أنه معهم بهذا القسط»(١).

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه وغيره: «بايعنا رسول الله ﷺ على أن نقول بالحق حيث كنا، ولا نخاف في الله لومة لائم، ونحن نشهد بالله أنهم وفوا بهذه البيعة، وقالوا بالحق، وصدعوا به، ولم تأخذهم في الله لومة لائم، ولم يكتموا شيئاً منه مخافة سوط ولا عصا ولا أمير ولا والٍ كما هو معلوم لمن تأمله من هديهم وسيرتهم، فقد أنكر أبو سعيد على مروان وهو أمير على المدينة (وأنكر) عبادة بن الصامت على معاوية وهو خليفة، (وأنكر) ابن عمر على الحجاج مع سطوته وبأسه،

(١) إعلام الموقعين (٣/٣٨٧).

(وأنكر) على عمرو بن سعيد، وهو أمير على المدينة. وهذا كثير جداً من إنكارهم على الأمراء والولاة إذا خرجوا عن العدل، لم يخافوا سطوتهم ولا عقوبتهم»[1].

«وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: «إن الله نظر في قلوب عباده فوجد قلب محمد ﷺ خير القلوب فاختاره لرسالته، ثم نظر في قلوب الناس بعده فرأى قلوب أصحابه خير قلوب العباد فاختارهم لصحبته، وجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيِّه، فما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح، وقد أمرنا رسول الله ﷺ باتباع سنة خلفائه الراشدين، وبالاقتداء بالخليفتين»[2].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩].

هذا أمر من الله سبحانه وتعالى للمؤمنين بإطاعة الله ورسوله وأولياء أمور المسلمين من المسلمين، كما هو أمر منه تعالى بأن كل شيء تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعه أن يردَّ التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٖ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ فما حكم به الكتاب والسنة وشهدا له بالصحة فهو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال، لذلك قال تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ﴾ فدلَّ على أن من لم يتحاكم في محل النزاع إلى الكتاب والسنة، ولم يرجع إليهما فليس مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر.

(أَمِنَ الْعِثَارَ): أي إن من يقتفي آثار السلف الصالح وفي مقدمتهم صحابة رسول الله ﷺ الذين شهد لهم الرسول بالخير بقوله: «**خير الناس**

(١) إعلام الموقعين (٣/٣٩٦).

(٢) المصدر السابق (٢/٣٤٥).





قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»(١) (أَمِنَ الْعِثَارَ) على الطريق، وتأكد بأن ما هو عليه هو الطريق المستقيم الذي عليه الرسول ﷺ وصحابته الكرام، وجملة (أمن العثار) خبر المبتدأ (مَنْ)، وجملة (قد فازوا) صفة لكلمة (سلف) المضاف إليه، وجملة (له ضمن الهدى) صفة لكلمة (نهج)، فالصحابي إذا قال قولاً، أو حكم بحكم أو أفتى بفتيا فله مدارك ينفرد بها عنا، ومدارك نشاركه فيها.

فأما ما يختص به، فيجوز أن يكون سمعه من النبي ﷺ شفاهاً، أو من صحابي آخر عن رسول الله ﷺ، فإنّ ما انفردوا به من العلم عنا أكثر من أن يحاط به، فلم يَرْوِ كلٌّ منهم كل ما سمع، وأين ما سمعه الصدّيق رضي الله عنه، والفاروق وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم إلى ما رووه؟ فلم يَرْوِ عنه صديق الأمة مائة حديث، وهو لم يغب عن النبي ﷺ في شيء من مشاهده، بل صحبه من حين مبعثه، بل قبل المبعث إلى أن توفي، وكان أعلم الأمة به ﷺ وبقوله وفعله وهديه وسيرته. وكذلك أجلة الصحابة، روايتهم قليلة جداً بالنسبة لما سمعوه من نبيّهم، وشاهدوه، ولو رووا كلَّ ما سمعوه وشاهدوه لزاد على رواية أبي هريرة أضعافاً مضاعفة، فإنه إنما صحب النبي ﷺ نحواً من أربع سنين، وقد روى عنه الكثير.

فقول القائل: «لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء عن النبي ﷺ لذكره، قول مَن لم يعرف سيرة القوم، وأحوالهم، فإنهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله ﷺ، ويعظمونها ويقلّلونها خوفاً من الزيادة والنقص، ويحدّثون بالشيء الذي سمعوه من النبي ﷺ مراراً، ولا يصرّحون بالسماع، ولا يقولون قال رسول الله ﷺ

(١) أخرجه أحمد في المسند (١/٣٧٨، ٤١٨)، والبخاري (٣/١٥٠)، ومسلم (٧/١٨٤) (١٦/٨٤) بشرح النووي.



فتلك الفتوى التي يفتي بها أحدهم لا تخرج عن أن:

١ - يكون سمعها من النبي ﷺ.

٢ - أو سمعها ممن سمعها منه.

٣ - أو يكون فهمها من آية من كتاب الله فهماً خفي علينا.

٤ - أو يكون قد اتفق عليها ملؤهم ولم ينقل إلينا إلا قول المفتى بها وحده.

٥ - أو يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ، ومشاهدة أفعاله، وأحواله، وسيرته، وسماع كلامه، والعلم بمقاصده، وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن.

وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها»[(١)].

(فَصْلٌ): هذا فيما انفرد به عنا.

أما المدارك التي شاركناهم فيها من دلالات الألفاظ والأقيسة، فلا ريب أنهم كانوا أبرَّ قلوباً، وأعمق علماً، وأقلَّ تكلُّفاً، وأقرب إلى أن يوفقوا فيها لما لم نوفق له نحن، لما خصّهم الله تعالى به من توقُّد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم، وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك، وسرعته، وقلة المعارض أو عدمه، وحسن القصد، وتقوى الرب تعالى، فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد، وأحوال الرواة، وعلل الحديث، والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول، أو أوضاع الأصوليين، بل قد أغتنوا عن ذلك كله، فليس في حقهم إلا أمران:

---

(١) إعلام الموقعين (٣/٣٩٨، ٣٩٩).

أحدهما: قال الله تعالى كذا، وقال رسوله كذا.

والثاني: معناه كذا وكذا، وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين، وأحظى الأمة بهما، فقواهم متوفرة مجتمعة عليها[1].

قال الشافعي رحمه الله: العلم طبقات:

الأولى: الكتاب والسنة.

الثانية: الإجماع فيما ليس كتاباً ولا سنة.

الثالثة: أن يقول صحابي فلا يعلم له مخالف من الصحابة.

الرابعة: اختلاف الصحابة.

الخامسة: القياس.

هذا كل كلامه في الجديد، قال البيهقي بعد أن ذكر هذا: وفي الرسالة القديمة للشافعي بعد ذكر الصحابة وتعظيمهم قال: «وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل»[2] «**عَلَيْكُم بِسُنَّتِي**.. إلخ».

وقال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٣١ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَـٰفِرِينَ ۝٣٢﴾ [آل عمران: ٣١، ٣٢].

هذه الآية الكريمة حاكمة على كل من ادَّعى محبة الله وليس هو على الطريقة المحمدية بأنه كاذب في نفس الأمر حتى يتبع الشرع المحمدي والدين النبوي في جميع أقواله وأفعاله، كما ثبت في الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيسَ عَلَيهِ أمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ**» ولهذا قال: «**إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ**» أي يحصل لكم فوق ما

---

(١) إعلام الموقعين (٣/٣٩٩، ٤٠٠).

(٢) المصدر السابق (٣/٣٨٠).

طلبتم من محبتكم إياه وهو محبته إياكم، وهو أعظم من الأول، كما قال بعض العلماء الحكماء: «ليس الشأن أن تُحِب، إنما الشأن أن تُحَبَّ»[1].

وقال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: «اِتَّبِعُوا، وَلاَ تَبْتَدِعُوا، فَقَدْ كُفِيتُمْ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ» وقال أيضاً: «إِنَّا نَقْتَدِي وَلاَ نَبْتَدِي، وَنَتَّبِعُ وَلاَ نَبْتَدِعُ وَلَنْ نَضِلَّ مَا تَمَسَّكْنَا بِالأَثَرِ».

وقال أيضاً: «إِيَّاكُمْ وَالتَّبَدُّعَ، وَإِيَّاكُمْ وَالتَّنَطُّعَ، وَإِيَّاكُمْ وَالتَّعَمُّقَ، وَعَلَيْكُمْ بِالدِّينِ الْعَتِيقِ»[2].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الأنفال: ٤٦].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢].

قال تعالى آمراً لكل أحد من خاص وعام: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا﴾ أي تخالفوا عن أمره ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ فدلَّ على أن مخالفته في الطريقة كفر، والله لا يحب من اتصف بذلك، وإن ادعى وزعم في نفسه أنه محبٌّ لله، ويتقرّب إليه، حتى يتابع الرسول النبي الأمي خاتم الرسل ورسول الله إلى جميع الثقلين الجن والإنس، الذي لو كان الأنبياء بل المرسلون بل أولو العزم منهم في زمانه، ما وسعهم إلا اتباعه، والدخول في طاعته، واتباع شريعته[3]، وما أحسن قول القائل:

تَعْصِي الإِلَهَ وَأَنْتَ تَزعمُ حُبَّهُ ... هَذَا لَعَمْرِي فِي الْقِيَاسِ بَدِيعُ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقاً لأَطَعْتَهُ ... إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ

---

(١) تفسير ابن كثير (١/٣٥٨).
(٢) إعلام الموقعين (٣/٤٠٠، ٤٠١).
(٣) ابن كثير (١/٣٥٨).





فصل

سُنَّةُ خَيرِ الخَلقِ ظَلَّتْ تَوأَماً ... لِكِتَابِ رَبي ٱلخَالِقِ ٱلدَّيَانِ
فَٱلسُّنَّةُ ٱلغَرَّاءُ لِلقُرآنِ كَالـ ... ـمِفتَاحِ لِلكَنزِ فَخُذ تِبيَانِي
في آيِهِ ٱلمُطلَقُ وَٱلمُجمَلُ فَا ... لتَّقيِيدُ وَالتَّبيِينُ كَالبُرهَانِ
كَذلِكَ المَنسُوخُ وَالعَام وَمَا ... يَحتَاجُ لِلتَّخصِيصِ وَٱلإِتقَانِ

يقول ابن القيم رحمه الله: «السنة مع القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها.

الثاني: أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له.

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجه ما.

فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه، ولا تحلُّ معصيته، وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله، بل امتثال لِما أمر الله به من طاعة رسوله ﷺ، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به، وأنه إذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن لا فيما زاد عليه، لم يكن له طاعة خاصة تختص به، وقد قال الله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠]»[1].

وقد صرّح النبي ﷺ بوجوب طاعته، وأن طاعته هي طاعة الله بقوله الكريم: «**مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللّهَ، وَمَنْ**

(١) إعلام الموقعين (٢/٢٨٠).

أَطَاعَ ٱلأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى ٱلأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي»[1].

وعن المقدام بن معديكرب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«أَلاَ هَلْ عَسَى رَجُلٌ يَبْلُغُهُ الْحَدِيثُ عَنِّي وَهُوَ مُتَّكِيءٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ فَيَقُول: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَلاَلاً ٱسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَرَاماً حَرَّمْنَاهُ، وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ كَمَا حَرَّمَ اللَّهُ»**[2].

وفي رواية: **«أَلاَ إِنِّي أُوتِيتُ هَذَا الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلاَ يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلاَلٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَام فحَرِّمُوهُ، أَلاَ لاَ يَحِلُّ لَكُمُ ٱلْحِمَارُ ٱلأَهْلِيُّ، وَلاَ كُل ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، وَلاَ لُقَطَةُ مُعَاهَدٍ إِلاَّ أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ، فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاهُ»**[3].

وقد بيّن العلماء منزلة السنة من الكتاب فيما يأتي:

١ - تفصيل مجمله، كبيان مواقيت الصلاة وكيفيّتها، وبيان أنصبة الزكاة، والمقدار الواجب في كل نصاب، وبيان مناسك الحج، وغير ذلك مما فصَّلته السنة من مجملات القرآن.

٢ - تحديد مطلقه، كتحديد القطع في السرقة باليمين، وبيان أنه من الكوع.

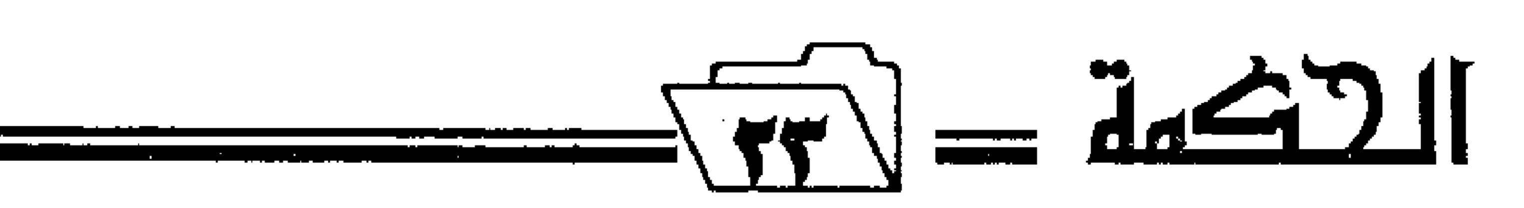
٣ - تخصيص عامِّه، كتخصيص قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ . . .﴾ الآية، الشامل للولد الكافر، بحديث الصحيحين **«لاَ يَرِثُ**

---

(١) أخرجه البخاري (٢٩٥٧) (١٣٥/٦) فتح الباري، وأخرجه مسلم (٢٢٣/١٢) بشرح النووي.

(٢) رواه الترمذي (٢٦٦٦) في العلم وقال: حديث حسن.

(٣) رواه أبو داود (٤٦٠٤) وأخرجه أحمد في المسند (١٣٠/٤، ١٣٢) وابن ماجه (١٢) في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ.





الْمُسْلِمُ الكَافِرَ، وَلاَ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ»[1].

وكتخصيص الآية المذكورة، بالوارث القاتل في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لَيسَ لِلْقَاتِلِ مِيرَاثٌ**»[2] وفي رواية: «**لاَ يَرِثُ الْقَاتِلُ مِنَ الْمَقْتُولِ شَيْئاً**»[3] وفي رواية: «**لَيسَ لِلْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ**»[4].

وكتخصيص قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بنهيه ﷺ أن يجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلاَ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا**»[5].

وكتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥] بنهيه عليه الصلاة والسلام «**عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ**»[6] «**وَعَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ**»[7].

٤ - وتوضيح مشكله: كتفسيره ﷺ المراد من الخيط الأبيض والخيط الأسود بأنهما بياض الصبح وسواد الليل.

---

(١) رواه البخاري (٦٣٨٣)، ومسلم (١٦١٤)، ومالك (٥١٩/٢)، وأبو داود (٢٩٠٩)، والترمذي (٢١٠٨)، وابن ماجه (٢٣٢٩)، والحاكم (٢٤٠/٢)، وأحمد (٢٠٠/٥) وغيرهم

(٢) رواه الدارقطني (٢٣٧/٤).

(٣) رواه أبو داود (٤٥٦٤) والبيهقي (٢٢٠/٦).

(٤) رواه النسائي (٤٢/٨، ٤٣) وابن ماجه (٢٦٤٦) وفي الزوائد، إسناده حسن، والبيهقي (٢٢٠/٦) وعزاه أيضاً في «تلخيص الحبير» إلى مالك والشافعي.

(٥) رواه البخاري (٤٨٢٠) ومسلم (١٤٠٨) ومالك (٥٣٢/٢) وأبو داود (٢٠٦٥ - ٢٠٦٦) والترمذي (١١٢٦) والنسائي (٩٦/٦، ٩٨) وابن ماجه (١٩٢٩) والبيهقي (١٦٥/٧) وأحمد (٤٦٢/٢، ٤٦٥).

(٦) رواه البخاري (٥٢١٠) ومسلم (١٩٣٢) ومالك (٤٩٦/٢) وأبو داود (٣٨٠٢) والترمذي (١٤٧٧) والنسائي (٢٠١/٧) وابن ماجه (٣٢٣٢).

(٧) رواه مسلم (١٩٣٤) وأبو داود (٣٨٠٣/٣٨٠٥) والنسائي (٢٠٦/٧) وغيرهم.

٥ ـ وبيان معنى لفظ أو متعلقه، كبيان المغضوب عليهم باليهود، والضالِّين بالنصارى.

٦ ـ وبيان النسخ، كنسخ حديث «**لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ**»[١] لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ...﴾ الآية [البقرة: ١٨٠].

كما تنسخ السنة بالكتاب، كنسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤١].

فصل

كُونُوا حُمَاةَ السُّنَّةِ الْغَرَّاءِ لاَ	تُلْقُوا بِهَا فِي عَالَمِ النِّسْيَانِ
فَالدِّينُ قَالَ اللَّهُ قَالَ رَسُولُهُ	فَكِلاَهُمَا مُسْتَوْجِبَا الإِذْعَانِ
فَافْهَمْ كِتَابَ اللَّهِ فَهْماً جَيِّداً	وَاعْمَلْ بِمَا فِيهِ بِلاَ نُقْصَانِ
وَالسُّنَّةَ الْغَرَاءَ لاَ تُهْمِلْ فَلِلْـ	إِسْلاَمِ وَالدِّينِ هُمَا أَصْلاَنِ

قال الشافعي رحمه الله: «فقد ضيّق رسول الله ﷺ على الناس أن يردوا أمره، بفرض الله عليهم اتباع أمره»[٢].

«فقد أُمِرَ المسلمون أن يتبعوا سنة النبي ﷺ، وسنة خلفائه الراشدين، حيث إن سنتهم رضوان الله تعالى عليهم من سنته ﷺ، فسنته هو ما كان عليه هو وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات والأعمال والأقوال، وهذه هي السنة الكاملة، ولهذا كان السلف قديماً لا يطلقون اسم السنة إلا على ما يشمل ذلك كله.

---

(١) رواه أحمد (١٨٦/٤، ١٨٧) وأبو داود (٢٨٧٠) والترمذي (٢١٢٠) وقال: حسن صحيح.

(٢) رسالة الشافعي (٢٢٦/١).



وقد صحّ عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال: إِنَّكُمْ قَدْ أَصْبَحْتُم الْيَوْمَ عَلَى الفِطْرَةِ وَإِنَّكُمْ سَتُحْدِثُونَ، وَيُحْدَثُ لَكُمْ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ مُحْدَثَةً فَعَلَيْكُمْ بِالْعَهْدِ الأَوَّلِ.

وابن مسعود قال هذا في زمن الخلفاء الراشدين.

وروى ابن حميد عن مالك قال: «لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الأَهْوَاءِ في عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ وَأبي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ»، وكان مالك يشير بالأهواء إلى ما حدثَ من التفرُّق في أصول الديانات من أمور الخوارج والروافض والمرجئة، ونحوهم ممن تكلم في تكفير المسلمين، واستباحة دمائهم وأموالهم، أو في تخليدهم في النار، أو في تفسيق خواص هذه الأمة، أو عكس ذلك، من زعم أن المعاصي لا تضر أهلها، وأنه لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد.

وأصعب من ذلك ما أحدث من الكلام في أفعال الله تعالى في قضائه، وقد مرد وكذب بذلك من كذب، وزعم أنه نزّه الله بذلك عن الظلم.

وأصعب من ذلك ما حدث من الكلام في ذات الله وصفاته مما سكت عنه النبي ﷺ والصحابة والتابعون لهم بإحسان.

فقوم نفوا كثيراً مما أورد في الكتاب والسنة من ذلك، وزعموا أنهم فعلوا تنزيهاً لِلّهِ عما تقتضيه العقول بتنزيهه عنه، وزعموا أن لازم ذلك لمستحيل على الله عز وجل.

وقوم لم يكتفوا بإثباته حتى أثبتوا بإثباته ما يظن أنه لازم له بالنسبة إلى المخلوقين.

وهذه اللوازم نفياً وإثباتاً درج صدر الأمة على السكوت عنها»[1].

---

(١) جامع العلوم والحكم للحافظ ابن رجب ص٢٥٤.

(فَالدِّينُ قَالَ اللّهُ قَالَ رَسُولُهُ): قال ابن القيم رحمه الله: «من تأمَّل سيرة القوم ـ الصحابة ـ رأى أنهم كانوا إذا ظهرت لهم السنة لم يكونوا يدعونها لقول أحد كائناً من كان، وكان ابن عمر يدع قول عمر إذا ظهرت له السنة، وابن عباس ينكر على من يعارض ما بلغه من السنة بقوله: قال أبو بكر وعمر، ويقول: يُوشِكُ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْكُمْ حِجَارَةٌ مِنَ السَّمَاءِ؛ أَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللّهِ ﷺ، وَتَقُولُونَ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ»[(١)].

وقال أيضاً رحمه الله: **(فصل)**: «وأما نقلهم لتركه ﷺ فهو نوعان وكلاهما سنة:

أحدهما: تصريحهم بأنه ترك كذا وكذا، ولم يفعله، كقولهم في شهداء أحدٍ: ولم يغسلهم ولم يصلِّ عليهم، وغير ذلك.

الثاني: عدم نقلهم لما لو فعله لتوفرت هممهم ودواعيهم أو أكثرهم أو واحدٍ منهم على نقله، فحيث لم ينقله واحد منهم البتة، ولا حدث به في مجمع أبداً، علم أنه لم يكن. وهذا كتركه التلفظ بالنية عند دخوله في الصلاة، وتركه الدعاء بعد الصلاة مستقبل المأمومين، وهم يؤمنون على دعائه دائماً بعد الصبح والعصر، أو في جميع الصلوات، وتركه رفع يديه كل يوم في صلاة الصبح بعد رفع رأسه من الركوع الثانية وقوله: اللهم اهدني فيمن هديت، يجهر بها ويقول المأمومون كلهم: آمين. ومن الممتنع أن يفعل ذلك ولا ينقله عنه صغير ولا كبير ولا رجل ولا امرأة البتة، وهو مواظب عليه هذه المواظبة لا يخل به يوماً واحداً. وغير ذلك.

ومن هنا يعلم أن القول باستحباب ذلك خلاف السنة، فإن تركه ﷺ سنة، كما أن فعله سنة، فإذا استحببنا فعل ما تركه كان نظير استحبابنا ترك ما فعله، ولا فرق»[(٢)].

---

(١) إعلام الموقعين (٣٢٦/٢).

(٢) المصدر السابق (٤٤٠/٢).



وما أحسن قول الحافظ الذهبي رحمه الله:

الْـعِـلْـمُ قَـالَ الـلّـهُ قَـالَ رَسُـولُـهُ ... إِنْ صَحَّ وَالإِجْمَاعُ فَاجْتَهِدْ فِيهِ
وحَذَارِ مِنْ نَصْبِ الْخِلاَفِ جَهَالَةً ... بَيْنَ الرَّسُولِ وَبَيْنَ رَأْيِ فَقِيهِ[1]

وقول الشافعي رحمه الله:

كُلُّ الْعُلُومِ سِوَى الْقُرآنِ مَشْغَلَةٌ ... إلاَّ الْحَدِيثَ وَإلاَّ الْفِقْهَ فِي الدِّينِ
الْعِلْمُ مَا كَانَ فِيهِ قَالَ: حَدَّثَنَا ... وَمَا سِوَى ذَاكَ وِسْوَاسُ الشَّيَاطِينِ[2]

فصل

إِيَّاكَ وَالآرَاءَ لاَ تَجْعَلْ لَهَا ... فِي الدِّينِ حُكْماً دُونَمَا بُرْهَانِ
أَنَّىٰ تُحَلُّ دِمَاؤُنَا وَفُرُوجُنَا ... بِمُجَرَّدِ الرَّأْيِ بِلاَ سُلْطَانِ
أَوْ تُؤْخَذُ الأَمْوَالُ وَالأَمْلاَكُ بَلْ ... أَعْرَاضُنَا بِالرَّأْيِ مِنْ إِنْسَانِ

روى البخاري ومسلم عن أبي وائلة أنه قال: «لَمَّا قَدِمَ سَهْلُ بنُ حنيف من صفين أتيناه نستخبره، فقال: اتهِمُوا الرَّأيَ، فَلَقَدْ رَأَيْتُني يَوْمَ أَبي جَنْدَلٍ، وَلَوْ أَسْتَطِيعُ أَنْ أَرُدَّ عَلَى رَسُولِ اللّهِ ﷺ أَمْرَهُ لَرَدَدْتُهُ، وَاللّهُ وَرَسُولُهُ أَعلَمُ»[3].

وعن صالح بن مسلم قال: «سألت الشعبي عن مسألة من النكاح؟ فقال: إن أخبرتك برأيي فَبُلْ عليه. قالوا: فهذا قول الشعبي في رأيه، وهو من كبار التابعين، وقد لقي مائة وعشرين من الصحابة، وأخذ من جمهورهم»[4].

---

(١) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين للألوسي البغدادي ص٣٣.
(٢) شرح العقيدة الطحاوية للعلامة علي بن علي بن محمد بن أبي العز، ص١٠.
(٣) أخرجه البخاري (٤١٨٩) ومسلم (١٢/١٤٠).
(٤) إعلام الموقعين (١/٨٤).

وعن حماد بن زيد قال: قيل لأيوب السختياني: ما لك لا تنظر في الرأي؟ فقال أيوب: قيل للحمار: ما لك لا تجتر؟ قال: أكره مضغ الباطل[1].

وقال معن بن عيسى القزاز: سمعت مالكاً يقول: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أُخْطِئُ وَأُصِيبُ، فَانْظُرُوا فِي قَوْلِي، فَكُلُّ مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَخُذُوا بِهِ، وَمَا لَمْ يُوافِقِ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَاتْرُكُوهُ»[2].

قال ابن القيم رحمه الله: وأما المتعصبون فإنهم عكسوا القضية، ونظروا في السنة، فما وافق أقوالهم منها قبلوه، وما خالفها تحايلوا في رده، أو رَدِّ دلالتِهِ، وإذا جاء نظير ذلك أو أضعف منه سنداً ودَلالةً، وكان يوافق قولهم قبلوه ولم يستجيزوا ردَّه، واعترضوا به على منازعيهم، وأشاحوا وقرروا الاحتجاج بذلك السند ودلالته، فإذا جاء ذلك السند بعينه أو أقوى منه، ودلالته كدلالة ذلك أو أقوى منه في خلاف قولهم دفعوه ولم يقبلوه»[3].

(والمقصود): أن أحداً ممن بعد الصحابة، لا يساويهم في رأيهم، وكيف يساويهم؟ وقد كان أحدهم يرى الرأي فينزل القرآن بموافقته، كما رأى عمر رضي الله تعالى عنه.

١ ـ في أسارى بدر أن تضرب أعناقهم فنزل القرآن بموافقته.

٢ ـ ورأى أن تحجب نساء النبي ﷺ، فنزل القرآن بموافقته.

٣ ـ ورأى أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلى، فنزل القرآن بموافقته.

٤ ـ وقال لنساء النبي ﷺ لما اجتمعن في الغيرة عليه: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ﴾ فنزل القرآن بموافقته.

٥ ـ ولما توفي عبدالله بن أبيّ، قام رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فقام عمر

---

(١) إعلام الموقعين (١/٨٦).

(٢) المصدر نفسه (١/٨٧).

(٣) (١/٨٧).



فأخذ بثوبه، فقال: يا رسول الله إنه منافق! فصلى عليه رسول الله ﷺ، فأنزل الله عليه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾[1].

وقال علي بن عبدالعزيز البغوي: «ثنا أبو الوليد القرشي، أخبرنا محمد بن عبدالله بن بكار القرشي، ثنا سليمان بن جعفر، ثنا محمد بن يحيى الربعي عن ابن شبرمة قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد بن الحنفية فسلمت عليه، وكنت له صديقاً، ثم أقبلت على جعفر وقلت له: أمتع الله بك، هذا رجل من أهل العراق وله فقه وعقل، فقال لي جعفر: لعلّه الذي يقيس الدين برأيه، ثم أقبل عَلَيَّ فقال: أهو النعمان؟ فقال له أبو حنيفة: نعم، أصلحك الله، فقال له جعفر: اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإنَّ أولَ مَن قاس إبليس إذ أمره الله بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين.

ثم قال لأبي حنيفة: أخبرني عن كلمة أولها شرك وآخرها إيمان؟ فقال: لا أدري، قال جعفر: هي لا إله إلا الله، فلو قال: لا إله، ثم أمسك كان مشركاً، فهذه كلمة أولها شرك وآخرها إيمان، ثم قال له: ويحك، أيهما أعظم عند الله: قتل النفس التي حرم الله، أو الزنى؟ قال: بل قتل النفس، فقال له جعفر: إن الله قد قبل في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنى إلا أربعة، فكيف يقوم لك قياس؟

ثم قال: أيهما أعظم عند الله: الصوم أو الصلاة؟ قال: بل الصلاة، قال: فما بال المرأة إذا حاضت تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ اتق الله يا عبدالله ولا تقس، فإنا نقف غداً نحن وأنت بين يدي الله، فنقول: قال الله عز وجل، وقال رسول الله ﷺ، وتقول أنت وأصحابك: قسنا ورأينا، فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء»[2].

---

(١) إعلام الموقعين (١/٩٣).

(٢) المصدر السابق (١/٣١١).

وقال ابن القيم رحمه الله: «نقول لمن يفتي أو يحكم بقول من يقلِّده: هل تقول: إن هذا هو دين الله الذي أرسل به رسوله، وأنزل به كتابه وشرّعه لعباده، ولا دين له سواه؟

أو تقول: إن دين الله الذي شرعه لعباده خلافه؟ أو تقول: لا أدري.

لا سبيل لك إلى الأول قطعاً، فإن دين الله الذي لا دين سواه لا تسوغ مخالفته، والثاني: لا تدَّعيه، فليس لك ملجأ إلا الثالث..

فيا للّه العجب، كيف تستباح الفروج والدماء والأموال والحقوق، وتحلل، وتحرم، بأمر أحسن أحوالها وأفضلها، لا أدري؟؟

فَإِنْ كُنْتَ لاَ تَدْرِي فَتِلْكَ مُصِيبَةٌ وَإِنْ كُنْتَ تَدْرِي فَالْمُصِيبَةُ أَعْظَمُ»[1]

وقال الحافظ ابن رجب: «ومما حدث في الأمة بعد عصر الصحابة والتابعين، الكلامُ في الحلال والحرام بمجرد الرأي، وَرَدُّ كثيرٍ مما وردت به السنة في ذلك لمخالفته الرأي والأقيسة العقلية، ومما حدث بعد ذلك الكلام في الحقيقة بالذوق، والكشف، وزعم أن الحقيقة تنافي الشريعة، وأن المعرفة وحدها تكفي مع المحبة، وأنه لا حاجة إلى الأعمال، وأنها حجاب، أو أن الشريعة إنما يحتاج إليها العوام، وربما انْضَمَّ إلى ذلك الكلام في الذات والصفات بما يعلم قطعاً مخالفته الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»[2].

وقال الحافظ في الفتح عند الكلام على حديث الخضر عليه السلام: «ذهب قوم من الزنادقة إلى سلوك طريقة تستلزم هدم أحكام الشريعة، فقالوا: إنه يستفاد من قصة موسى والخضر أن الأحكام الشرعية العامة تختص بالعامة والأغبياء، وأما الأولياء والخواص فلا حاجة بهم إلى تلك

---

(١) إعلام الموقعين (٢/٣٠٨).

(٢) جامع العلوم والحكم للحافظ ابن رجب ص٢٥٤.

النصوص، بل إنما يراد منهم ما يقع في قلوبهم، ويحكم عليهم بما يغلب على خواطرهم، لصفاء قلوبهم عن الأكدار، وخلوِّها عن الأغيار، فتنجلي لهم العلوم الإلهية والحقائق الربانية، فيقفون على أسرار الكائنات، ويعلمون الأحكام الجزئيات فيستغنون بها عن أحكام الشرائع الكليات، كما اتفق للخضر، فإنه استغنى بما ينجلي له من تلك العلوم عما كان عند موسى عليه السلام، ويؤيِّده الحديث المشهور: «**اِستَفتِ قَلبَكَ وَإِن أَفتَوكَ**».

قال القرطبي: وهذا القول زندقة وكفر، لأنه إنكار لما علم من الشرائع، فإن الله قد أجرى سنته، وأنفذ كلمته، بأن أحكامه لا تعلم إلا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه، المبيِّنين لشرائعه وأحكامه، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ وقال: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ وأمر بطاعتهم في كل ما جاؤوا به، وحثّ على طاعتهم، والتمسك بما أمروا به، فإنَّ فيه الهدى، وقد حصل العلم اليقين وإجماع السلف على ذلك، فمن ادعى أن هناك طريقاً أخرى يعرف بها أمرُه ونهيه غير الطرق التي جاءت بها الرسل يستغنى بها عن الرسول فهو كافر، يقتل، ولا يستتاب، قال: وهي دعوى تستلزم إثبات نبوة بعد نبينا، لأن من قال: إنه يأخذ من قلبه لأن الذي يقع فيه هو حكم الله، وأنه يعمل بمقتضاه، من غير حاجة منه إلى كتاب ولا سنة، فقد أثبت لنفسه خاصة النبوة كما قال نبينا ﷺ: «**إنّ رُوحَ القُدُسِ نَفَثَ في رُوعِي**» قال: وقد بلغنا عن بعضهم أنه قال: أنا لا آخذ عن الموتى، وإنما آخذ عن الحي الذي لا يموت، وكذا قال آخر: «آخذ عن قلبي عن ربي» وكل ذلك كفر باتفاق أهل الشرائع» ونسأل الله الهداية والتوفيق»[1]. انتهى.

فصل

يَا سَالِكاً سُبُلَ ٱلغِوَايَةِ وَالرَّدَى   مَهلاً فَقَدْ أَسرَفتَ في النُّكرَانِ

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري (٢٦٧/١) طبع المكتبة السلفية.

ارْجِعْ إِلَى رَبٍّ كَرِيمٍ غَافِرٍ ... لِلذَّنْبِ ذِي فَضْلٍ وَذِي إِحْسَانِ
كَمْ مِنْ صَرِيعٍ مَاتَ مُلْتَبِساً بِمَا ... يَنْهَى الإِلٰهُ، وَطَاعَةِ الشَّيْطَانِ
مِنْ تَارِكٍ سُنَنَ الزَّوَاجِ وَحِصْنِهِ ... مُسْتَمْسِكِينَ بِوَصْمَةِ الأَخْدَانِ
أَوْ قَاصِدٍ بُلْدَانَ كُفْرٍ رَاغِباً ... فِيمَا لَدَيْهِمْ مِنْ حُطَامٍ فَانِ
أَوْ تَارِكٍ حَتَّى الصَّلاةَ وَمَا دَرَوْا ... أَنَّ الصَّلاَةَ تَوْأَمُ الإِيمَانِ
فَإِذَا نَصَحْتَهُمُ بِأَنْ لاَ يَشْتَرُوا ... لَهُمْ فَسَادَ ٱلْكُفْرِ بِٱلإِيمَانِ
أَوْ قُلتَ لاَ تشرُوا الْهِدَايَةَ بِالرَّدَى ... رَدُّوا عَلَيْكَ بِمَنْطِقِ السَّكْرَانِ

هذا نداء لكل من ضلّ طريق الهدى، واتبع طريق الغواية والردى، ورزقه الله عقلاً، وفهماً مميزاً أن يترك طريق الغواية، ويتوجه إلى ربه الغفور الرحيم الذي خلق الثّقلين لعبادته، وخلق النوع الإنساني فصوّره وأحسن صوره، نداء إليه ليتوب إلى الله توبة نصوحاً، وذلك بأن يندم على ما اقترفت يداه في غوايته، ويصمم على أن لا يعود إلى ذلك، وإن كان عليه حق لآدمي ردَّه عليه إن استطاع إلى ذلك سبيلاً، وإن لم يستطع رَدّ ذلك الحق دعا لصاحب الحق بعد أن يبذل كل ما في وسعه من إرجاع الحق إلى أهله، فإن التوبة النصوح تَجبُّ ما قبلها، كما جاء في الصحيح.

فارجع إلى ربك ـ أيها الغافل ـ قبل أن يفوت الأوان، وحين ذاك لا ينفع الندم، وقبل أن تقول: ﴿رَبِّ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ قَرِيبٖ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَاۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١١﴾﴾.

فإنك لا تدري متى يحين أجلك، فتقف أمام ربك فيحاسبك على ما قدمت من عمل، فتَدَارَكْ نفسك قبل أن تندم حين لا ينفع الندم، وضَعْ أمام عينيك حال الذين خرجوا عن الطريق المستقيم، وسلكوا السبل الملتوية المشبوهة، ثم انظر إلى عاقبة أولئك، حين يأتيهم هادم اللذات ومفرّق



الجماعات، فيصبحون كأن لم يغنوا بالأمس، ولا تلحقهم إلا لعنات المسلمين وغضب رب العالمين.

ترى قسماً منهم مضرباً عن الزواج الشرعي رغم أمر النبي ﷺ بالزواج لمن يستطيع ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: «**يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُم البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ**»[1].

فيترك ما أحلّه الله له، ويبحث عن دور المومسات الساقطات صباح مساء، حتى إذا أدركه المشيب، وأصبح عاجزاً عن كل شيء، هناك يظهر بؤسه وشقاؤه، فلا ولدَ يساعده، ولا عائلة تؤويه، فيصبح خاسراً الدنيا والآخرة.

وترى قسماً آخر يترك وطنه وأهله وأقرباءهُ، وحتى زوجته وأطفاله، قاصداً بلدان الكفر لأجل حطام الدنيا، ناسياً أن رزقه مقسوم ولن يموت حتى يستكمله سواء في وطنه أو في الغربة، فيترك دينه وشرفه وعزته، فيغدو غريباً ذليلاً، ويعمل في شتى الأعمال الدنيئة الذليلة من غسل للمواعين وكنس للشوارع وخدمة على أبواب الحانات والمطاعم، وغيرها من الأعمال التي كان يستنكف عن ذكرها حينما كان في بلده، فيتركون واجباتهم الدينية، ويصبحون كأنهم مجردُ حيوانات، تأكل وتشرب وتنام، حتى إذا أدرك أحدهم الموت قال: ﴿رَبِّ ٱرْجِعُونِ لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾! فيقال له: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٠].

قال عليه الصلاة والسلام: «**بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتناً كَقِطَعِ اللَّيْلِ المُظلِم، يُصبِحُ الرَّجُلُ مُؤمِناً، وَيُمْسِي كَافِراً، وَيُمْسِي مُؤْمِناً وَيُصْبِحُ كَافِراً يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنيَا**»[2].

---

(١) رواه البخاري (١٠٦/٤) ومسلم (١٤٠٠) وأبو داود (٢٠٤٦) والترمذي (١٠٨١) والنسائي (١٦٩/٤).

(٢) أخرجه مسلم (١١٨) في الإيمان، والترمذي (٢١٩٦) في الفتن.

وعن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إِنَّ عَرْشَ إِبْلِيسَ عَلَى الْبَحْرِ، فَيَبْعَثُ سَرَايَاهُ، فَيُفْتِنُونَ النَّاسَ، فَأَعْظَمُهُمْ عِنْدَهُ أَعْظَمُهُمْ فِتْنَةً، يَجِيءُ أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ: فَعَلْتُ كَذَا وَكَذَا، فَيَقُولُ: مَا صَنَعْتَ شَيْئاً، ثُمَّ يَجِيءُ أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ: مَا تَرَكْتُهُ حَتَّى فَرَّقْتُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ، فَيُدْنِيهِ مِنْهُ وَيَلْتَزِمُهُ وَيَقُولُ: نِعْمَ أَنْتَ**»(1).

وقال ﷺ: «**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ أَسْلَمَ وَرُزِقَ كَفَافاً، وَقَنَّعَهُ اللَّهُ بِمَا آتَاهُ**»(2).

وقال: «**إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عَمَلِهِ صَلاَتُهُ، فَإِنْ صَلُحَتْ فَقَدْ أَفْلَحَ وَأَنْجَحَ، وَإِنْ فَسَدَتْ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ، فَإِنِ انْتَقَصَ مِنْ فَرِيضَتِهِ شَيْئاً، قَالَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: انْظُرُوا، هَلْ لِعَبْدِي مِنْ تَطَوُّعٍ؟ فَيُكَمِّلُ بِهَا مَا انْتَقَصَ مِنَ الْفَرِيضَةِ، ثُمَّ يَكُونُ سَائِرُ عَمَلِهِ مِثْلَ ذَلِكَ**»(3).

فيا أيها الإنسان الذي زوّدك الله سبحانه وتعالى بالعقل، وبيّن لك سبيل الخير من سبل الشيطان، تفكّر في أمر نفسك، واسأل عقلك: لماذا خلقك الله سبحانه وتعالى؛ ألللأكل والشرب والنوم كبقية الحيوانات؟ أم خلقك لعبادته وأرسل إليك رسوله وأنزل إليك كتابه ينطق بالحق ويهدي إلى سواء السبيل؟

فاختر لنفسك ما ينجيك غداً من غضب الله وعذابه. فاللّهَ اللّهَ في نفسِك وأهلك لئلا تُنسى يوم القيامة في النارِ وتخسرَ نفسَكَ وأهلكَ، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخَـٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الشورى: ٤٥].

وقال ﷺ: «**يُؤْتَى بِالْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ: أَلَمْ أَجْعَلْ لَكَ**

---

(١) أخرجه مسلم (٢٨١٣) في صفات المنافقين.

(٢) رواه مسلم (١٠٥٤) في الزكاة، والترمذي (٢٣٤٩) في الزهد.

(٣) رواه الترمذي (٤١٣) والنسائي (٢٣٢/١) وأحمد في المسند (٧٢/٥، ٣٧٧) والحاكم (٢٦٣/١) وهو حديث صحيح بشواهده.



سَمْعاً وبَصَراً وَمَالاً وَوَلَداً، وسَخَّرْتُ لَكَ الأَنْعَامَ وَالْحَرْثَ، وَتَرَكْتُكَ تَرْأَسُ وَتَرْبَعُ فَكُنْتَ تَظُنُّ أَنَّكَ مُلاَقِي يَوْمَكَ هَذا؟ قَالَ: فَيَقُولُ: لاَ، فَيَقُولُ لَهُ: اَلْيَوْمَ أَنْسَاكَ كَمَا نَسِيتَنِي»[1].

فَاحْذَرْ أَخِي مِنْ أَنْ تَكُونَ كَمِثْلِهِمْ ... أَوْ أَنْ تَبِيعَ الْهَدْيَ بِالْخُسْرَانِ

فحذار حذار أن تكون من هؤلاء يوم القيامة، فتخسر كل شيء، النفس والأهل.

مِنْهَاجُنَا هُوَ مَا عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ ... صَلَّى عَلَيْهِ مُنَزِّلُ الْفُرْقَانِ

هُوَ مَا عَلَيْهِ ٱلآلُ وَٱلأَصْحَابُ مِنْ ... دِينٍ قَوِيمٍ ثَابِتِ ٱلأَرْكَانِ

قال ابن القيم رحمه الله: «كان السلف الطيب يشتد نكيرهم وغضبهم على من عارض حديث رسول الله ﷺ برأي أو قياس أو استحسان، أو قول أحد من الناس كائناً من كان، ويهجرون فاعل ذلك، وينكرون على من يضرب له الأمثال، ولا يسوغون غير الانقياد له والتسليم والتلقي بالسمع والطاعة، ولا يخطر في قلوبهم التوقف في قبوله، حتى يشهد له عمل أو قياس أو يوافق قول فلان وفلان، بل كانوا عاملين بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ وبقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾.

وبقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ وأمثالها، فدفعنا إلى زمان إذا قيل لأحدهم: ثبت عن النبي ﷺ أنه قال كذا وكذا، يقول: مَن قال هذا؟ ويجعل هذا دفعاً في صدر الحديث، ويجعل جهله بالقائل حجة له في مخالفة الحديث، وترك

(١) أخرجه الترمذي (٢٤٢٨) وإسناده حسن.

العمل به، ولو نصح نفسه لعلم أن هذا الكلام من أعظم الباطل، وأنه لا يحلُّ له دفع سنن رسول الله ﷺ بهذا الجهل»[1] وقد شهد الله سبحانه وتعالى بالعلم لمن يرى أن ما جاء به الرسول ﷺ من عند الله هو الحق، لا آراء الرجال، فقال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿٦﴾﴾.

وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ؟﴾.

فمن تعارض عنده ما جاء به رسول الله ﷺ وآراء الرجال، فقدمها عليه أو توقف فيه، أو قدحت في كمال معرفته فهو أعمى عن الحق.

وقد أخبر الله عن رسوله ﷺ أنه قال: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ وأخبر تعالى عنه أنه سراج منير، وأنه هادٍ إلى صراط مستقيم، وبأن من اتبع النور الذي أنزل معه هو المفلح لا غيره، وأن من لم يحكِّمه في كل ما تنازع فيه المتنازعون وينقاد لحكمه، ولا يكون عنده حرج منه، فليس بمؤمن، فكيف يجوز على من أخبر الله تعالى عنه بما ذكر أن يكون قد أخبر عن الله[2] بما يكون الحق في غير ما أخبر به وأنه يجوز لمن يزعم أنه مؤمن به أن يخالفه في القول والعمل؟

«وقد كان السلف يشتد عليهم معارضة النصوص بآراء الرجال، ولا يقرُّون على ذلك.

وكان ابن عباس يحتج في متعة الحج بسنة رسول الله ﷺ، وأمره لأصحابه بها، فيقولون له: إن أبا بكر وعمر قد أفردا الحج ولم يتمتعا، فلما أكثروا عليه قال: «يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ وتقولون: قال أبو بكر وعمر؟»».

---

(١) إعلام الموقعين (٤٦٤/٣، ٤٦٥).

(٢) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (٦/١).





ولما حدث حميد عن ثابت عن أنس عن النبي ﷺ في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ قال: «وَضَعَ إِصْبَعَهُ عَلَى طَرَفِ خُنْصُرِهِ فَسَاخَ الْجَبَلُ» أنكر عليه بعض الحاضرين وقال: أتحدّث بهذا؟ فضرب حميد في صدره وقال: أحدّثك عن ثابت عن أنس عن النبي ﷺ، وتقول: أتحدث بهذا؟ فكانت نصوص رسول الله ﷺ أجلّ في صدورهم وأعظم في قلوبهم من أن يعارضوها بقول أحد من الناس، ولا تثبت قدم أحد على الإيمان إلا على ذلك»[(١)].

فصل

وَٱحْذَرْ أُنَاساً شَيَّدُوا دُوراً لَهُمْ	لاَ لِلْهِدَايَةِ بَلْ لأَمْرٍ ثَانِ
جَعَلُوا لَهَا قُبَباً مُزَخْرَفَةً وَكَمْ	صَادُوا بِهَا ٱلأَمْوَالَ بِالبُهْتَانِ
يَا لَيْتَهُمْ فِي الصَّيْدِ بِالْمَالِ ٱكْتَفَوْا	بَلْ شَبَّهُوا ٱلْجُدْرَانَ بِالأَوْثَانِ
وَتَوَسَّلُوا بِقُبُورِ مَنْ ظَنُّوا بِهِمْ	قُرْباً مِنَ اللَّهِ ٱلْعَظِيمِ الشَّانِ
كَيْ يَشْفَعُوا لَهُمْ وَيُنْجُوهُمْ غَداً	عِنْدَ ٱلْحِسَابِ مِنْ لَظَى النِّيرَانِ
لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ ٱلأُلَى يَدْعُونَهُمْ	يَرْجُونَ أَنْ يَدْنُوا مِنَ الرَّحْمٰنِ

فصل

نهى رسول الله ﷺ عن البناء على القبور:

١ - ففي صحيح مسلم عن جابر رضي الله عنه قال: «نَهَى رسول الله ﷺ أَنْ يُجَصَّصَ الْقَبْرُ، وَأَنْ يُبْنَى عَلَيْهِ، وَأَنْ يُقْعَدَ عَلَيْهِ» وفي

---

(١) الصواعق المرسلة ص١٤٦، والحديث أخرجه الترمذي (٣٠٧٦) وقال: هذا حديث حسن صحيح وهو كما قال، وأخرجه الطبري رقم (١٥٠٨٧) و(١٥٠٨٨) والحاكم (٢/٣٢٠) وقال: حديث حسن على شرط مسلم.

رواية: «نَهَى عَنْ تَقْصِيصِ الْقُبُورِ»[1] والتقصيص هو التجصيص.

٢ ـ وأخرجه أبو يعلى[2] بسند رجاله ثقات كما في مجمع الزوائد، قال في المجمع (٦١/٣): وعن أبي سعيد قال: «نَهَى نَبِيُّ اللّهِ ﷺ أَنْ يُبْنَى عَلَى الْقُبورِ، أَوْ يُقْعَدَ عَلَيْهَا، أَوْ يُصَلَّى عَلَيْهَا».

٣ ـ وأخرج ابن ماجه بسند رجاله رجال الصحيح عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه «أن النبي ﷺ نَهَى أَنْ يُبْنَى عَلَى ٱلْقَبْرِ»[3].

هذه الأحاديث صريحة في النهي عن بناء الدور، والقباب على القبور، وأن البناء عليها خلاف سنّة رسول الله ﷺ وأصحابه، بل هي من سنن أهل الكتاب الذين لعنهم الرسول ﷺ على فراش موته بقوله الكريم: «**لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**»[4].

وخاصة عندما علمنا من صحابته الأمر بتسوية القبور المشرفة، وطمس التماثيل، كما جاء في حديث (أبي الهياج الأسدي رحمه الله) قال: قال لي علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «أَلاَ أَبْعَثُكَ عَلَى مَا بَعَثَنِي عَلَيْهِ رَسُولُ اللّهِ ﷺ؟ اذْهَبْ، فَلاَ تَدَعْ تِمْثَالاً إلاَّ طَمَسْتَهُ، وَلاَ قَبْراً مُشْرِفاً إلاَّ سَوَّيْتَهُ»[5].

فإذا كانوا يسوُّون القبور المشرفة فما بالك بالبناء عليها؟!

وقد حاول بعض المنتسبين إلى العلم من الذين يريدون أن يخالفوا

---

(١) أخرجه مسلم (٩٧٠) وأحمد في المسند (٢٩٥/٣، ٣٣٢، ٣٣٩) وأبو داود (٣٢٢٥) والترمذي (١٠٥٢) والنسائي (٨٦/٤، ٨٨) وابن حبان (٣١٦٢/٣١٦٤) والحاكم (٣٧٠/١) وقال: صحيح على شرط مسلم، وأقره الذهبي.

(٢) وأخرجه أبو يعلى في مسنده (١٠٢٠) تحقيق حسين أسد.

(٣) أخرجه ابن ماجه (١٥٦٤).

(٤) رواه البخاري (٢٠٣/٣) ومسلم (٥٣٢).

(٥) رواه مسلم (٩٦٩) وأبو داود (٣٢١٨) والترمذي (١٠٤٩) والنسائي (٨٨/٤، ٨٩).



ليعرفوا، أن يطعنوا في صحة هذه الأحاديث بالطعن في بعض رجال أسانيدها، فما مثلهم في ذلك إلا كمثل من يناطح الجبل ليوهنه برأسه:

كَنَاطِحٍ صَخْرَةً يَوْماً لِيُوهِنَهَا فَلَمْ يَضِرْهَا وَأَوْهَى قَرْنَهُ الْوَعِلُ

ولكن هيهات أن ينالوا من صحة هذه الأحاديث، فقد أجاب علماء الجرح والتعديل عن كل مطاعنهم في رجال هذه الأسانيد، وفنَّدوا مطاعنهم، فقد اتفقت الأمة على صحة ما في الصحيحين حيث جاء حديث جابر في صحيح مسلم.

قال الحافظ السيوطي في ألفيَّته:

وَانْتَقَدُوا عَلَيْهِمَا يَسِيرَا وَكَمْ نَرَى نَحْوَهُمَا نَصِيرَا

فقال شارحها العلامة محمد محيي الدين عبدالحميد رحمه الله: «وقد انتقد جماعة من الحفاظ منهم الدارقطني، وأبو ذر الهروي، وأبو علي الغساني، وأبو سعد الدمشقي، بعض أحاديث الصحيحين... ولكن الكثير من الحفاظ المتقنين لم يوافقوا هؤلاء على نقدهم. وقالوا: إن الشيخين أسبق أهل عصرهما فمن بعده، إلى معرفة الصحيح، والمُعَلّ، وهما أقدر الناس على معرفة العلل القادحة، وغير القادحة، وقد ذكرا أنَّ ما في كتابيهما صحيح، فلا يخلو الحال من أن يكون ما فيهما لا علة له، أو له علة غير قادحة، وكلاهما صحيح، فإن كان المنتقد يدَّعي أن في بعضها علةً قادحةً، كان قوله هذا معارضاً لما تضمنه قولُهما: إن ما في كتابيهما صحيح من ادعاء سلامته من العلل القادحة، ومتى تعارض قول المنتقد وقولهما، رجح قولهما على قوله لأنهما من هذا الفن في المنزلة التي لا تدانيها منزلة، فهما مرجح القول فيه»[1].

(١) ألفية السيوطي في مصطلح الحديث ص٢٦، ٢٧.

ومن أراد التأكد من صحة هذه الأحاديث، وَرَدّ انتقادات المنتقدين، فليراجع كتابَ (البناء على القبور) تأليف الشيخ عبدالرحمٰن بن يحيى المعلمي رحمه الله، تحقيق حاكم ابن عبيسان المطيري.

وقد اتخذ بعض المحتالين قُبباً جعلوها مصايد لأموال الناس وعقائدهم، فترى الجهلة من العوام يهبون أموالهم ومزارعهم وبساتينهم لهذه القُبب والتكايا التي يديرها هؤلاء المحتالون، ظناً منهم بأن مَنْ فيها من المقبورين سوف ينجونهم يوم القيامة من عذاب الله، حتى حدا الأمر ببعضهم أنك إذا حلّفته بالله سبحانه وتعالى أو بكتابه أسرع إلى الحلف بهما، وإذا وجهته إلى قبة من تلك القبب، أو قبر من تلك القبور، تلكأ واصفرَّ وجهه وارتعدت فرائصه خوفاً، ثم امتنع عن الحلف به، وأقرَّ على نفسه بما حلف من أجله.

وأكبر من ذلك إذا دعوت بعضاً من أولئك المغفلين إلى المحافظة على واجباتهم الدينية من صلاة وصيام وغير ذلك، أجابك بجواب قد استقر مضمونه في عقله قائلاً: إذا حافظتُ على الواجبات فما هي وظيفة الشيخ إذاً؟!

حيث أُفهم أن شيخه سينجيه دون أن يقدِّم أي عمل للّه تعالى.

وترى بعضاً منهم يفتح له تكية مدعياً أن فيها قبرَ وَلِيٍّ من الأولياء، ويصبح سادناً لها، فتراه بعد بضع من السنين وهو أغنى أهل المنطقة دوراً وبساتين، وأثاثاً، وهو لا يعمل أي عمل غير سدانة التكية، لأن الجهلة المساكين يوقفون عند موتهم ما يملكون من بساتين ويبقون عوائلهم يتضوَّرون جوعاً، ويتكففون الناس، ناسين قوله عليه الصلاة والسلام لسعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه: **«إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ»**[1].

---

(١) رواه البخاري (٢٥٩١) ومسلم (١٦٢٨) ومالك (٧٦٣/٢) والترمذي (٩٧٥) وأبو داود (٢٨٦٤) والنسائي (٢٤١/٦، ٢٤٣) وأحمد (١٧٢/١).



قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فمن قصد بقعة يرجو الخير بقصدها، ولم تستحب الشريعة ذلك فهو من المنكرات، وبعضه أشد من بعض، سواء كانت البقعة شجرة أو غيرها أو قناة جارية، أو جبلاً، أو مغارة، وسواء قصدها ليصلّي عندها، أو ليدعو عندها، أو ليقرأ عندها، أو ليذكر الله سبحانه وتعالى عندها، أو لينسك عندها، بحيث يخص تلك البقعة بنوع من العبادة التي لم يشرع تخصيص تلك البقعة به، لا عيناً ولا نوعاً.

وأقبح من ذلك أن ينذر لتلك البقعة دهناً لتُنَوَّرَ بِهِ، ويقول: إنها تقبل النذور، كما يقوله بعض الضالين، فإن هذا النذرَ نذرُ معصية باتفاق العلماء لا يجوز الوفاء به، بل عليه كفارة يمين عند كثير من أهل العلم، منهم أحمد في المشهور عنه، وعنه رواية، هي قول أبي حنيفة والشافعي، وغيرهما: أنه يستغفر الله من هذا النذر، ولا شيءَ عليه، وكذلك إذا نذر طعاماً من الخبز أو غيره للحيتان التي في تلك العين أو البئر، وكذلك إذا نذر مالاً من النقد أو غيره للسدنة أو المجاورين العاكفين بتلك البقعة، فإن هؤلاء السدنة فيهم شبه بالسدنة الذين كانوا للآت والعزى ومناة، يأكلون أموال الناس بالباطل، ويصدُّون عن سبيل الله.

فالنذر لأولئك السدنة والمجاورين في هذه البقاع التي لا فضل في الشريعة للمجاورين بها نذرُ معصيةٍ، وفيه شبه من النذر لسدنة الصلبان، والمجاورين عندها، أو سدنة (الأبداد) التي بالهند والمجاورين عندها»[(١)].

«ومن السدنة من يضلل الجهال فيقول: أنا أذكر حاجتك لصاحب الضريح، وهو يذكرها للنبي، والنبي يذكرها لله»[(٢)].

ولا يعلم هؤلاء الجاهلون مَن المدفون في هذه القبور؟ ولا يعلمون أيضاً أن أصحاب تلك القبور ـ إن كان فيها صالح ـ يطلبون القرب من الله

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٢١٤/٢١٥).

(٢) المصدر السابق (٤٥٨).

سبحانه وتعالى يرجون رحمته، ويخافون عذابه، قال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾﴾ [الإسراء: ٥٧].

نرجو من الله سبحانه وتعالى العافية في الدين والدنيا والآخرة، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، آمين.





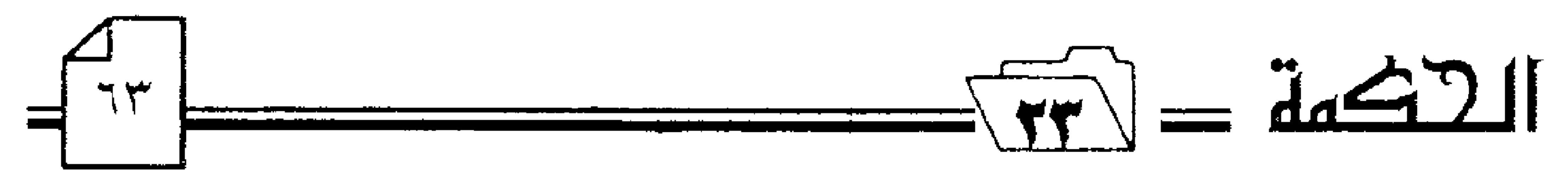
المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد:

فإن بيع المزايدة بيع شائع، تعارفه الناس منذ عهد رسول الله ﷺ إلى أيامنا هذه، حيث تقوم في كثير من البلاد أسواق مخصوصة له تسمى المزادات، يرتادها الناس لشراء السلع والبضائع، لكن بعض من يبيع بالمزاد ربما لجأ إلى إنفاق سلعته بأعمال وأساليب لا تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، التي تؤكد على وجوب الالتزام بالصدق والأمانة والنصيحة، وعدم الغشّ والخديعة في التعامل بين العباد، كما أن بعض من حضر المزاد ربما تحرّج من الشراء لما في ذلك من شبهة الحرمة أو الكراهة عندما يرى أناساً تباع سلعهم بأثمان زهيدة أو عندما يأمر الحاكم ببيع أموالهم بالمزاد لديون ركبتهم وحقوق لزمتهم.

لذلك كله، رغبت في أن أبحث في بيع المزايدة، مبيناً أحكامه





ومحاذيره، ليكون البيع والشراء في المزادات منضبطاً بأحكام الشريعة الإسلامية التي تحرص على الوفاء بحاجات العباد ورعاية مصالحهم.

وقد جاء البحث في مطلبين:

المطلب الأول: أحكام بيع المزايدة:

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف المزايدة لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: حكم بيع المزايدة.

الفرع الثالث: الأحكام العامة لبيع المزايدة.

المطلب الثاني: محاذير بيع المزايدة:

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: التغرير والتدليس.

الفرع الثاني: النجش.

الفرع الثالث: البخس.

الفرع الرابع: الاضطرار.

ثم ذكرت أهم النتائج التي توصلت إليها من البحث.

والله أسأل أن أكون قد وفِّقت في رسم معالم هذا البيع وتجلية أحكامه وبيان محاذيره، فإن أصبت فللّه الفضل والمنّة، وإن أخطأت فهو أهل التقوى وأهل المغفرة.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المطلب الأول
أحكام بيع المزايدة

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف المزايدة لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: حكم بيع المزايدة.

الفرع الثالث: الأحكام العامة لبيع المزايدة.

الفرع الأول
تعريف المزايدة لغة واصطلاحاً

لغة:

المزايدة على وزن مفاعلة ـ التي تقتضي التشارك في أصل الفعل بين اثنين[1].

والمزايدة: مصدر الفعل زايد.

وزايد: مزيد الفعل الثلاثي زاد الذي معناه نما وكثر.

وزايد: نافس في الزيادة، يقال: زايد في ثمن السلعة أي زاد فيه على آخر.

فالمزايدة هي المنافسة على الزيادة.

والمزاد: موضع المزايدة.

وثمن المزاد: الثمن الذي رسا به المزاد[2].

---

(١) العيني: عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٦١/١١.

(٢) إبراهيم أنيس ورفاقه: المعجم الوسيط ٤٣٣/١ ـ ٤٣٤، ابن منظور: لسان العرب، باب الدال، فصل الزاي ١٩٨/٣ وما بعدها.





اصطلاحاً:

عرّف العيني المزايدة فقال: أن يعطي به واحد ثمناً ثم يعطي به غيره زيادة عليها[١].

وعرّفها ابن جزيء فقال: أن ينادى على السلعة، ويزيد الناس فيها بعضهم على بعض، حتى تقف على آخر زائد فيها فيأخذها[٢]، وجاء في الموسوعة الفقهية: أن يعرض البائع سلعته في السوق، ويتزايد المشترون فيها، فتباع لمن يدفع الثمن الأكثر[٣].

والمتأمل في هذه التعريفات، يجد أنه لا فرق بينها، إذ كلها تبيّن أن المقصود بالمزايدة، هو أن يتم عرض سلعة أمام الناس في السوق أو في المزاد، ليزيد في ثمنها من رغب في شرائها، فتباع لمن يدفع الثمن الأعلى.

ويسمى بيع المزايدة عند الناس بيع الدلالة[٤]، ويسمى أيضاً بيع من يزيد وبيع الفقراء وبيع من كسدت تجارته[٥].

الفرع الثاني
حكم بيع المزايدة

ذهب العلماء في بيع المزايدة ثلاثة مذاهب:

الأول: مذهب القائلين بجواز بيع المزايدة، وهم جمهور أهل العلم من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والأباضية

---

(١) العيني: عمدة القاري ١١ ـ ٢٦١.

(٢) ابن جزيء: قوانين الأحكام الشرعية ٢٩٠.

(٣) وزارة الأوقاف الكويتية: الموسوعة الفقهية ٩/٩.

(٤) ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار ١٠٣/٥، الدلالة: عمل الدلال، والدلّال: هو من ينادي على السلعة لتباع بالممارسة. انظر إبراهيم أنيس ورفاقه ـ المعجم الوسيط ٣١٨/١.

(٥) الشيخ نظام وجماعته: الفتاوى الهندية ٢١٠/٣، الزيلعي: تبيين الحقائق ٦٧/٤.

والجعفرية والزيدية[1].

الثاني: مذهب القائلين بكراهة بيع المزايدة، وهم: إبراهيم النخعي وجماعة من السلف[2].

الثالث: مذهب القائلين بعدم جواز بيع المزايدة إلا في الغنائم والمواريث، وهم: الحسن البصري وابن سيرين والأوزاعي وإسحٰق بن راهويه[3].

أدلة المجيزين لبيع المزايدة

استدلَّ الجمهور القائلون بجواز بيع المزايدة بما يلي:

أولاً: السنة، وذلك من وجهين:

أ ـ فعله ﷺ ذلك، فقد روى أبو داود بسنده عن أنس بن مالك: أن رجلاً من الأنصار أتى النبي ﷺ يسأله فقال: «**أما في بيتك شيء؟**» قال: بلى، حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه من الماء، قال: «**ائتني بهما**»، فقال: فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده، وقال: «**من يشتري هذين؟**» قال رجل: أنا آخذهما بدرهم، فقال: «**من يزيد على درهم؟**» ـ مرتين أو ثلاثاً ـ قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه وأخذ الدرهمين، فأعطاهما الأنصاري، وقال: «**اشترِ بأحدهما طعاماً فانبذه إلى أهلك، واشترِ بالآخر قدوماً فائتني به**» فأتاه به، فشدّ فيه رسول الله ﷺ

---

(1) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٢٣٢/٥، الدردير: الشرح الصغير ١٠٦/٣، النووي: روضة الطالبين ٤١٣/٣، ابن قدامة: الشرح الكبير مع المغني ٤٢/٤، ابن حزم: المحلى ٣٧٠/٧، الشماخي: الإيضاح ٨٨/٣، الطوسي: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ٣٧٤، ابن مفتاح: شرح الأزهار ٨٣/٣.

(2) ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري ٣٥٤/٤، الشوكاني: نيل الأوطار ١٩١/٥، النووي: شرح صحيح مسلم ١٥٩/١٠.

(3) الشوكاني: نيل الأوطار ١٩١/٥، ابن أبي شيبة: المصنف في الأحاديث والآثار ٥٩/٦.



عوداً بيده، ثم قال له: «**اذهب فاحتطب وبع، لا أرينَّك خمسة عشر يوماً**» فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوباً وببعضها طعاماً، فقال رسول الله ﷺ: «**هذا خير من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع**»[(١)].

ووجه الاستدلال: أن النبي ﷺ قال: «**من يزيد على درهم؟**» ـ مرتين أو ثلاثاً ـ ثم أعطاهما لمن قال: أنا آخذهما بدرهمين، فدلّ ذلك على جواز بيع المزايدة، إذ لو كان مكروهاً لما باعهما ﷺ لمن زاد، قال الكاساني: وما كان رسول الله ﷺ ليبيع بيعاً مكروهاً[(٢)].

ب ـ إقراره ﷺ ذلك، فإنه رأى المسلمين يتزايدون في أسواقهم ولم ينكر عليهم[(٣)].

ثانياً: الإجماع على ذلك: فقد روى ابن حزم بسنده إلى هشام الخزاعي أنه قال: شهدت عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ باع إبلاً من

---

(١) رواه أبو داود: السنن (مع شرح عون المعبود) كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة ٥٣/٥ ـ ٥٥، الترمذي: السنن، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع من يزيد ٣٤٥/٢، ابن ماجه: السنن (بحاشية السندي)، كتاب البيوع، باب بيع المزايدة ١٩/٢، النسائي: السنن (مع شرح السيوطي وحاشية السندي)، البيوع، باب فيمن يزيد ٢٥٩/٧، أحمد: المسند ١٠٠/٣.
حلس: كساء غليظ يلي ظهر البعير.
قعب: قدح.
قدوم: فأس.
فقر مدقع: فقر شديد يفضي بصاحبه إلى الدقعاء وهو التراب.
غرم مفظع: غرامة أو دين فظيع وثقيل.
دم موجع: دم يوجع القاتل أو أولياءه، بأن تلزمه الدية وليس له ما يؤدي به الدية.
انظر: عون المعبود ٥٣/٥ ـ ٥٥.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع ٢٣٢/٥.

(٣) اطفيش: شرح النيل وشفاء العليل ١٦٩/٨.

الصدقة فيمن يزيد[1].

ووجه الاستدلال: أنه لو كان بيع المزايدة مكروهاً لما فعله عمر ولأنكر عليه الصحابة ذلك. وقد نقل الإجماع على جواز ذلك ابن قدامة فقال: وهذا - يعني بيع المزايدة - أيضاً إجماع فإن المسلمين يبيعون في أسواقهم بالمزايدة[2].

ثالثاً: أن الحاجة ماسة إلى ذلك، إذ لو ترك الناس الزيادة في السلعة المعروضة للبيع للحق الضرر بالباعة، فقد نقل الباجي عن الإمام مالك أنه قال: (ولا بأس بالسوم بالسلعة توقف للبيع، فيسوم بها غير واحد، قال: لو ترك الناس السوم عند أول من يسوم بها، أخذت بشبه الباطل من الثمن، ودخل على الباعة في سلعهم المكروه، ولم يزل الأمر عندنا على هذا)[3].

أدلة القائلين بكراهة بيع المزايدة

استدل القائلون بأن بيع المزايدة مكروه بما يلي:

أولاً: ما روى مسلم في صحيحه - بسنده - إلى أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: إن رسول الله ﷺ قال: «**لا يسم الرجل على سوم أخيه**».

وفي رواية أخرى عن أبي هريرة - رضي الله عنه -: (أن رسول الله ﷺ نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه) وفي رواية الدورقي: على سيمة أخيه[4].

---

(١) ابن حزم: المحلى ٣٧٠/٧، ابن أبي شيبة: المصنف ٥٩/٦.

(٢) ابن قدامة: الشرح الكبير مع المغني ٤٢/٤.

(٣) الباجي: المنتقى شرح الموطأ ١٠٠/٥.

(٤) رواه مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وتحريم النجش والتصرية ١٥٩/١٠ - ١٦٠.



ووجه الاستدلال: أن النبي ﷺ نهى عن سوم المرء على سوم أخيه وبيع المزايدة من قبيل السوم على سوم الغير[1].

ثانياً: ما روى البزار وغيره عن سفيان بن وهب، قال: سمعت النبي ﷺ ينهى عن بيع المزايدة[2].

ووجه الاستدلال: أن النبي ﷺ نهى عن بيع المزايدة، والنهي يحمل على الكراهة[3].

أدلة القائلين بعدم جواز بيع المزايدة إلا في الغنائم والمواريث

استدل القائلون بعدم جواز بيع المزايدة إلا في الغنائم والمواريث، بما روى زيد بن أسلم قال: سمعت رجلاً يسأل ابن عمر عن بيع المزايدة، فقال ابن عمر: نهى رسول الله ﷺ أن يبيع أحدكم على بيع أخيه إلا الغنائم والمواريث[4].

وفي رواية أخرى عن زيد بن أسلم عن ابن عمر: نهى رسول الله ﷺ أن يبيع أحدكم على بيع أخيه حتى يذر إلا الغنائم والمواريث[5].

ووجه الاستدلال: أن حديث زيد صريح في عدم جواز بيع المزايدة إلا في الغنائم والمواريث، وأن حديث زيد هذا يعتبر قيداً لحديث أنس بن مالك المذكور[6].

---

(١) اطفيش: شرح النيل ١٦٩/٨.
(٢) ابن حجر: مختصر زوائد البزار ٥٠٠/١ حديث رقم ٨٨٦.
(٣) ابن حجر: فتح الباري ٣٥٤/٤، الشوكاني: نيل الأوطار ١٩١/٥.
(٤) رواه أحمد في المسند والطبراني في الأوسط. انظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٨٤/٤.
(٥) رواه الدارقطني في السنن ١١/٣.
(٦) الشوكاني: نيل الأوطار ١٩١/٥.

مناقشة الأدلة

استدل المجيزون بحديث أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ وقد قال الترمذي في سننه[1]: حديث حسن لا نعرفه إلا من حديث الأخضر بن عجلان، وعبدالله الحنفي الذي روى عن أنس هو أبو بكر الحنفي. ا.هـ.

لكن أهل العلم ضعَّفوا هذا الحديث من جهتين:

الأولى: أن فيه الأخضر بن عجلان وقد ضعفه الأزدي[2].

والثانية: أن فيه عبدالله الحنفي، وقد قال فيه ابن القطان: لم تثبت عدالته فحاله مجهول، وقال البخاري: لا يصح حديثه[3].

أما الأولى: فيجاب عنها، الأخضر بن عجلان قد قال عنه يحيى بن معين: هو صالح، وقال أبو حاتم الرازي: يكتب حديثه[4].

وأما عبدالله الحنفي، فإنه مجهول الحال.

قال ابن القطان: وإنما حسّن الترمذي حديثه على عادته في قبول المجاهيل، وقد روى عنه جماعة ليسوا من مشاهير أهل العلم، وهم: عبدالرحمٰن، وعبدالله بن شميط وعمُّهما الأخضر بن عجلان، والأخضر وابن أخيه عبدالله ثقتان، وأما عبدالرحمٰن فلا يعرف حاله[5].

وعليه فإن حديث أنس ضعيف، وقد أشار إلى ذلك الألباني[6].

قال (الباحث): لكن الحديث الضعيف، إذا لم تُجمِع الأمة على

---

(١) الترمذي: السنن ٣٤٥/٢.

(٢) العيني: عمدة القاري ٢٦٠/١١.

(٣) انظر: المباركفوري: تحفة الأحوذي ٤٠٩/٤، ابن حجر: تهذيب التهذيب ٥٤٦/٤.

(٤) انظر: العظيم آبادي: عون المعبود ٥٥/٥.

(٥) انظر: الزيلعي: نصب الراية ٢٣/٤.

(٦) الألباني: ضعيف سنن الترمذي ١٤٦.



خلافه، فإنه يجوز العمل به عند أهل العلم، فقد قال ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين عن أصول الإمام أحمد بن حنبل التي بنى عليها مذهبه:

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه، فالعمل به، بل الحديث الضعيف عنده، قسم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف بل إلى صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب، فإذا لم يجد أثراً يدفعه، ولا قول صاحب، ولا إجماعاً على خلافه، كان العمل به عنده أولى من القياس[(١)].

أما ما استدل به القائلون بالكراهة فنقول فيه:

إن الاستدلال بحديث النهي عن سوم المرء على سوم أخيه على كراهة بيع المزايدة غير مسلَّم به، لأن بيع المساومة[(٢)] يختلف عن بيع المزايدة، إذ أن بيع المساومة المنهي عنه هو ما كان بعد التراكن والاقتراب والاتفاق على الثمن بين المستام والبائع، أما بيع المزايدة فيكون قبل الاتفاق على الثمن.

قال الكاساني: (وروي: لا يسوم الرجل على سوم أخيه، والنهي لمعنى في غير البيع وهو الإيذاء، فكان نفس البيع مشروعاً، فيجوز شراؤه ولكن يكره، وهذا إذا جنح البائع للبيع بالثمن الذي طلبه المشتري الأول، فإن كان لم ينجح له، فلا بأس للثاني أن يشتري؛ لأن هذا ليس استياماً على سوم أخيه، فلا يدخل تحت النهي، ولانعدام معنى الإيذاء أيضاً، بل هو بيع من يزيد وأنه ليس بمكروه)[(٣)].

---

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين ٣١/١.

(٢) بيع المساومة: أن يقف الرجل بسلعته يسوم بها من يريد شراءها أو يجلس بها في حانوت أو مكان. انظر المنتقى شرح الموطأ ١٠١/٥.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع ٢٣٢/٥.

وقال العيني: (لو ساوم، وأراد شراء سلعته، وأعطى فيها ثمناً لم يرضَ به صاحب السلعة، ولم يركن إليه ليبيعه، فإنه يجوز لغيره طلب الشراء قطعاً، ولا يقول أحد أنه يحرم السوم بعد ذلك قطعاً، كالخطبة على خطبة أخيه إذا ردّ الخاطب الأول، لأنه لا فرق بين الموضعين)(١).

وأما حديث سفيان بن وهب في النهي عن بيع المزايدة، فإنه ضعيف لأن فيه ابن لهيعة وهو ضعيف(٢).

وأما حديث زيد بن أسلم، الذي استدل به القائلون بعدم جواز بيع المزايدة إلا في الغنائم والمواريث، فنقول فيه: إنه حديث ضعيف لأن في سنده ابن لهيعة وهو ضعيف. قال الهيثمي(٣): قلت: هو في الصحيح خلا قوله (إلا الغنائم والمواريث)، وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف، وقال ابن العربي: والباب واحد والمعنى مشترك لا تختص به غنيمة ولا ميراث(٤).

وقال العيني ـ بعد ذكر حديث زيد بن أسلم ـ: قال شيخنا: الظاهر أن الحديث خرج على الغالب، وعلى ما كانوا يعتادون فيه مزايدة وهي الغنائم والمواريث فإنه وقع البيع في غيرهما مزايدة(٥).

الترجيح

بعد عرض الأدلة ومناقشتها يترجح جواز بيع المزايدة؛ لأنه بيع تعارفه الناس منذ عهده ﷺ إلى أيامنا هذه، وأنه لا يختص بغنيمة ولا ميراث بل يجوز في كل سلعة.

---

(١) العيني: عمدة القاري ١١/٢٦٠.
(٢) ابن حجر: مختصر مسند البزار ١/٥١١، العقيلي: الضعفاء الكبير ٢/٢٩٣.
(٣) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٤/٨٤.
(٤) ابن العربي: عارضة الأحوذي ٥/٢٢٤.
(٥) العيني: عمدة القاري ١١/٢٦٠.



الفرع الثالث

الأحكام العامة لبيع المزايدة

بعد بيان جواز بيع المزايدة، أتناول فيما يلي أحكامه العامة وهي:

أولاً: يجوز بيع الأموال مزايدة منقولة كانت أو غير منقولة، باختيار المالك، كما يجوز بيعها بأمر الحاكم، كما هو الحال في بيع أموال المدين المفلس.

ثانياً: يجوز بيع سلعة مزايدة، من مالكها أو وكيله أو الدلال الذي يعهد إليه مالك السلعة، أو الدلال (المنادي) الذي يعهد إليه الحاكم.

ثالثاً: يجوز عرض السلعة للبيع مزايدة في الأسواق، أو في محل المناداة (المزاد).

رابعاً: يُعَد فتح باب المزايدة على الثمن من قبل المختص بهذا الأمر، دعوة للتقدم بالعطاء[1].

خامساً: الإيجاب في المزايدة يسمى عطاءً، وهو ما يتقدم به الراغب بالتعاقد إلى مأمور المزايدة، كأن يقول بعد فتح باب المزايدة: عليّ هذه السيارة بألف دينار، ثم يأتي آخر فيقول عليّ بألف ومائة، وهكذا[2].

سادساً: إذا زايد أحد في سلعة فقد لزمه ما زاد فيها، ولا يسقط هذا الإلزام ويبقى قائماً ولو زاد عليه غيره، هذا ما ذهب إليه ابن رشد، لكن الأبياني يذهب إلى أن الشراء لا يلزمه إذا زاد عليه غيره، أي أن عطاء الثاني يسقط عطاء الأول.

وقد أيَّد ابن راشد ما ذهب إليه ابن رشد فقال: في المذهب إذا وقع النداء على السلعة وأعطى فيها ثمناً لزمه، والخيار للبائع، فإن زاد عليه غيره، انتقل اللزوم للثاني، وإن لم يزد عليه أحد، فللبائع أخذه بذلك ما لم تطل غيبته.

(١) أبو البصل: دراسات في فقه القانون المدني الأردني ـ النظرية العامة للعقد ٧٥.

(٢) أبو البصل: دراسات في فقه القانون المدني الأردني ـ النظرية العامة للعقد ٧٥.

والظاهر أن القول المعتمد عن المالكية ما ذهب إليه ابن رشد، فقد قال الحطاب: وظاهر كلام ابن رشد أن المذهب ما قاله ابن رشد ولم يذكر ابن عرفة غير كلام ابن رشد[1].

لكن المادة ١٠٣ من القانون المدني الأردني، نصت على أنه يسقط العطاء بعطاء يزيد عليه ولو وقع باطلاً، كما إذا تقدم القاضي بعطاء في مزاد لبيع عين متنازع عليها ويقع نظر النزاع في اختصاصه، ويسقط أيضاً العطاء كما لو صدر من قاصر[2].

سابعاً: إذا زايد أحد في سلعة، ولزمه ما زاد فيها فإن هذا اللزوم يسقط إذا استردّ صاحب السلعة سلعته، وباع بعدها سلعة أخرى؛ لأنه إذا استردّ سلعته، فمعنى ذلك أنه لم يعد راغباً في بيعها، وعليه فإن العطاء الذي تقدّم به المزايد قد سقط؛ لأنه إذا كان العطاء إيجاباً، فإن استرداد السلعة وبيع غيرها بدلاً منها يعني إعراضاً عن الإيجاب، ومن المعلوم أن الإعراض عن الإيجاب مسقط له. قال ابن رشد: الحكم فيه، أن كل من زاد في السلعة لزمه بما زاد فيها، إن أراد صاحبها أن يمضيها له، ما لم يسترد سلعته، فيبيع بعدها أخرى، أو يمسكها حتى ينقضي مجلس المناداة[3].

ثامناً: إذا انقضى مجلس المناداة (المزايدة) أو أقفل، فقد سقط العطاء الذي تقدّم به المزايد وهو ما ذهب إليه ابن رشد.

لكن ابن حبيب يرى أن للبائع أن يلزم المشتري (المزايد) بعد

---

(١) الحطاب: مواهب الجليل ٢٣٧/٤ ـ ٢٣٨.

(٢) أبو البصل: دراسات في فقه القانون المدني الأردني ٧٥، نقابة المحامين: المذكرة الإيضاحية ١١١/١.

(٣) الحطاب: مواهب الجليل ٢٣٧/٤، وانظر بدران: الشريعة الإسلامية (تاريخها ونظرية الملكية والعقود) ٣٧٨.





الافتراق، ونص ابن حبيب: إن فارق المشتري البائع في بيع المساومة دون إيجاب لم يلزمه بعد ذلك بخلاف بيع المزايدة، يلزمه ما أعطى بعد الافتراق؛ لأن المشتري إنما فارقه في المزايدة على أنه استوجب البيع، وقد أيد المازري ما ذهب إليه ابن رشد فقال: لا وجه للتفرقة إلا الرجوع للعوائد.

إلا أن بعض المالكية أجاز بقاء العطاء قائماً لا يسقط بانقضاء مجلس المزايدة، إذا كان العرف يقضي بذلك، فقد قال ابن عرفة: والعادة عندنا اللزوم، ما لم يطل زمن المبايعة حسبما تقرر قدر ذلك عندهم[1].

ويرى المالكية أنه إذا بيعت أموال المفاليس أو الأموات، فإنه يستحب للحاكم أن يتأنى أياماً قبل إلزام المزايد، فقد جاء في المنتقى للباجي[2]: وقد استحب مالك للسلطان، فيما بيع على مفلس أو ميت، أن يتأنى ثلاثاً، عسى بزائد أن يزيد، وفي بيع العقار ينادى عليه الشهرين والثلاثة بصفته ونعته وتسمية ما فيه، فإذا بلغ منتهاه على أحد، استأناه ثلاثاً قبل الإيجاب، ويكون فيه الخيار للسلطان لا للمبتاع، فإن زيد عليه قبله، وإلا لزمه، فإذا أوجبه ثم جاء من يزيد لم تقبل زيادته.

تاسعاً: للبائع أن يلزم المزاود بالسلعة إن أراد ذلك، هذا إذا كان البائع هو المنادي على السلعة، أما إذا كان المنادي على السلعة هو الدلال، فلا بد من استشارة البائع؛ لأنه صاحب الحق في ذلك، وإذا كان البيع لمال ميت أو مفلس بأمر الحاكم، فلا بد من موافقة الحاكم على البيع، فإن أمضاه مضى وإلا فلا[3].

---

(١) الحطاب: مواهب الجليل ٤/٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) الباجي: المنتقى شرح الموطأ ٥/١٠١.

(٣) الحطاب: مواهب الجليل ٤/٢٣٧ ـ ٢٣٨، الشيخ نظام وجماعته: الفتاوى الهندية ٣/٢١١.



عاشراً: أن البائع غير ملزم بإمضاء البيع لمن تقدم بالثمن الأعلى، كما قال ابن رشد، فقد جاء في مواهب الجليل للحطاب: وهو مخير بين أن يمضيها لمن يشاء، ممن أعطى فيها وإن كان غيره قد زاد عليه ـ هذا الذي أحفظ في هذا من قول الشيخ أبي جعفر بن رزق ـ وهو صحيح في المعنى؛ لأن من حق صاحب السلعة أن يقول لمن أراد أن يلزمه إياها إن أبى، وقال بعها ممن زادك: أنا لا أحب معاملة الذي زادني، وليس طلبي الزيادة، وإن وجدتها، إبراء مني إليك[1].

حادي عشر: أن القبول في التعاقد بالمزايدة يكون برسوّ المزاد.

ثاني عشر: إذا أمضى البائع البيع لمن زايد، أو أوقف المنادي السلعة على التاجر، وشاور صاحبها فأمره بالبيع، فقد لزم البيع صاحبها، ولو زاد آخر فهي للأول.

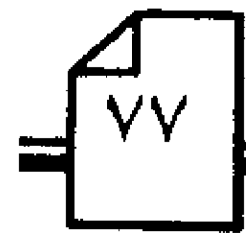
قال ابن رشد في المذهب: ولو أوقف المنادي السلعة بثمن على التاجر وشاور صاحبها فأمره بالبيع ثم زاد غيره عليه فهي للأول ـ قاله الأبياني[2].

وفي الفتاوى الهندية: إذا كان صاحب المال ينادي على سلعته، فطلبها إنسان بثمن، فكف عن النداء وركن إلى ما طلب منه ذلك الرجل، فليس للغير أن يزيد في ذلك، وهذا استيام على سوم الغير، ـ ثم قال: ـ وإن كان الدلال هو الذي ينادي على السلعة، وطلبها إنسان بثمن، فقال الدلال: حتى أسأل المالك، فلا بأس للغير أن يزيد بعد ذلك في هذه الحالة، فإن أخبر الدلال المالك فقال: بعه بذلك واقبض الثمن، فليس لأحد أن يزيد بعد ذلك، وهذا استيام على سوم الغير[3].

(١) الحطاب: مواهب الجليل ٤/٢٣٧.

(٢) الحطاب: مواهب الجليل ٤/٢٣٩.

(٣) الشيخ نظام وجماعته: الفتاوى الهندية ٣/٢١٠ ـ ٢١١.







هذا هو حكم المسألة عند الحنفية والمالكية؛ لأنهم لا يقولون بخيار المجلس، أما الشافعية والحنابلة، القائلون بخيار المجلس، فإنهم لا يقولون بجواز فسخ بيع المزايدة في مدة الخيار فحسب، بل إنهم يقولون بوجوبه، إذا باع الحاكم مال المدين المفلس، ثم زاد أحد في ثمن السلعة في مدة الخيار، لما في ذلك من مصلحة للمدين.

أما إذا انتهى خيار المجلس ولزم البيع، ثم ظهر زائد آخر، فإنه يستحب للحاكم سؤال المشتري الإقالة(١) ويستحب للمشتري الإجابة إلى الإقالة؛ لأن ذلك معاونة على قضاء دين المفلس، ودفع حاجته، وجعلوا هذه الصورة مستثناة من حرمة بيع المسلم على بيع أخيه وشرائه على شراء أخيه(٢).

والذي يترجح عندي ما ذهب إليه الحنفية والمالكية القائلون بعدم خيار المجلس(٣)، لكن يمكن أن نجعل ما اختص ببيع مال المدين المفلس صورة مستثناة رفقاً به ودفعاً لحاجته وتيسيراً عليه، والله أعلم.

المطلب الثاني
محاذير بيع المزايدة

بينّا فيما سبق جواز بيع المزايدة وأحكامه العامة، إلا أن هذا البيع ربما اقترنت به أمور جعلته واقعاً تحت طائلة الحرمة أو الكراهة، أو تحت طائلة الفسخ والإبطال؛ لأن تلك الأمور قد نهى الشارع عنها، وحذر منها لأنها تتنافى والآداب العامة، التي حرص الإسلام على مراعاتها والالتزام بها في شتى أنواع التعامل بين الناس.

---

(١) الإقالة: رفع العقد. انظر: أبو جيب: القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً ٣١٢.
(٢) الخطيب: مغني المحتاج ٢/١٥١، البهوتي: كشاف القناع عن متن الإقناع ٣/٤٣٣.
(٣) انظر: بخيت: فسخ العقد وآثاره ٦٧ ـ ٦٨.

وقبل الشروع في بيان محاذير بيع المزايدة وأثرها في البيع، أبيِّن معنى المحذور.

تعريف المحذور:

المحذور: ما يتقى ويحترز منه[1].

وجاء في الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسراء: ٥٧].

قال القرطبي في تفسير هذه الآية: أي مخوفاً لا أمان لأحد منه، فينبغي أن يحذر منه ويخاف[2].

فالمراد بمحاذير بيع المزايدة: تلك الأمور التي ينبغي على المتعاملين بالمزاد أن يحذروا منها، وسأتناول هذه المحاذير في أربعة فروع:

الفرع الأول: التغرير والتدليس.

الفرع الثاني: النجش.

الفرع الثالث: البخس.

الفرع الرابع: الاضطرار.

وفيما يلي بيان كل واحد من هذه المحاذير وأثره في البيع.

الفرع الأول:
التغرير والتدليس

ربما عمد بعض الباعة في المزاد، إلى فعل أشياء في المبيع، تزيِّنه في أعين المشترين، أو وصفوه بأوصاف تدفعهم إلى الإقبال عليه، وربما كتموا

---

(١) إبراهيم أنيس ورفاقه: المعجم الوسيط ١/١٨٤.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٠/٢٨٠.





عيوبه وأخفوا نقائصه، أو قد يخدع المشتري البائع، ليأخذ منه السلعة بثمن زهيد، ولا شك أن ذلك تغرير وخديعة، وقد حرّم الإسلام ذلك ونهى عنه، فإذا وقع مثل ذلك فما حكم البيع؟

معنى التغرير وأنواعه:

التغرير: هو إظهار المبيع قولاً أو فعلاً بغير صفته الحقيقية[1].

فالتغرير إما قولي أو فعلي.

أما القولي: فهو الذي يكون نتيجة كذب أحد المتعاقدين، أو من يعمل لمصلحته كالدلال، وذلك لحمل العاقد الآخر على إجراء العقد، كأن يقول البائع للمشتري: عُرض علي في السلعة ثمن مقداره كذا، أو اشترِ مني هذه السلعة فإنها جيدة، أو أن يقول المشتري للبائع: وجدت في السوق سلعة أجود من هذه بكذا.

وحكمه: أنه لا يؤثر في العقد؛ لأنه ليس إلا خداعاً وتضليلاً، وأن الاندفاع وراء ذلك من باب التقصير وعدم الحيطة، إلا إذا صاحبه غبن فاحش، فيجوز حينئذ للمغبون فسخ العقد، دفعاً للضرر عنه، أي أنه يثبت له خيار الفسخ بسبب الغبن مع التغرير، ورجح ابن عابدين الرد بالغبن الفاحش مطلقاً، سواء كان معه تغرير أم لا، رفقاً بالناس ورعاية لمصلحتهم[2].

والغبن الفاحش عند الحنفية: هو ما لا يدخل تحت تقويم المقوِّمين[3].

أما الفعلي: فهو إحداث فعل في المبيع، ليظهر بصورة غير ما هو

(١) قلعجي ورفيقه: معجم الفقهاء ١٣٨.

(٢) ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار ١٤٣/٥.

(٣) ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار ١٤٣/٥.

عليه في الواقع، كطلاء الأثاث والمفروشات القديمة لتظهر بحالة جيدة، ومثل ذلك التلاعب بعداد السيارة لتظهر بأنها قليلة الاستعمال، ومثل ذلك تصرية الشاة[1]، وهي التي ربطت أخلافها[2] ليجتمع لبنها، ويمتلىء ضرعها، إيهاماً للمشتري بأنها غزيرة الحلب، وقد نهى رسول الله ﷺ عن التصرية فقال: «**لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمر**»[3].

وحكمه: أنه يؤثر في العقد، ويجعل للمغرور الحق في أن يفسخ العقد، ويسمى هذا خيار التغرير، وذلك بناء على حديث المصراة الذي سبق ذكره، فقد ذهب أبو يوسف وزفر من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة الزيدية إلى أن من اشترى مصراة فهو بالخيار إن شاء أمسك وإن شاء رد[4].

وأما التدليس فهو: إخفاء العيب في السلعة[5].

والتدليس حرام، إذ لا يجوز للمسلم أن يبيع بيعاً معيباً دون أن يبينه للمشتري، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**المسلم أخو المسلم ولا يحل لمسلم باع من أخيه بيعاً فيه عيب إلا بيّنه له**»[6]، ومرّ عليه الصلاة والسلام على صبرة من طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: «**يا**

---

(١) التصرية: حبس اللبن في الضرع حتى يجتمع. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً ٢١١.

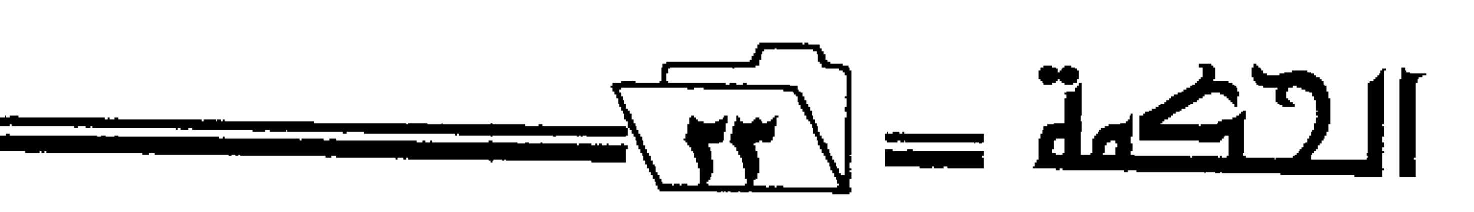
(٢) أخلاف جمع خلف وهو حلمة الضرع.

(٣) البخاري: الصحيح (مع فتح الباري) كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محفلة ٣٦١/٤، مسلم: صحيح مسلم (مع شرح النووي) كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وتحريم النجش والتصرية ١٦٠/١٠ وما بعدها.

(٤) ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار ٤٤/٥، الدردير: الشرح الصغير ١٦٠/٣، الخطيب: مغني المحتاج ٦٣/٢، المرداوي: الإنصاف ٣٩٨/٤، ابن مفتاح: شرح الأزهار ٨٦/٣.

(٥) قلعجي ورفيقه: معجم لغة الفقهاء ١٢٦.

(٦) ابن ماجه: السنن (مع حاشية السندي) كتاب التجارات، باب من باع عيباً فليبينه ٣١/٢.





صاحب الطعام ما هذا؟» قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: «**أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟!**» ثم قال: «**من غشَّ فليس منا**»[1].

وحكم البيع الذي فيه تدليس: هو ثبوت خيار العيب للمشتري، فإن شاء أمضى البيع وإن شاء فسخه[2].

ويثبت هذا الخيار سواء كان التدليس من البائع أم من الدلَّال (المنادي) الذي ينادي على السلعة.

ومما يلحق بذلك، تبرُّؤ البائع من العيوب التي قد تظهر في السلعة، فقد جرت العادة في المزاد أن يقول البائع للمشتري مثلاً: أبيعك هذه السيارة على أنها كومة حديد.

فإذا اشترط البائع ذلك ورضي المشتري فما حكم البيع؟

اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

الأول: ذهب الحنفية والشافعية في قول والحنابلة في قول، إلى أنه إذا باع البائع السلعة واشترط البراءة من العيوب، فقد صحّ البيع وسقط خيار المشتري مطلقاً سواء علم البائع بالعيب أم لم يعلم، لأن الإبراء إسقاط، والإسقاط لا تقضي الجهالة فيه إلى المنازعة[3].

---

(١) الترمذي: السنن، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع ٣٨٩/٢، مسلم: الصحيح (مع شرح النووي) كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «**من غشنا فليس منا**» ١٠٨/٢، ابن ماجه: السنن (بحاشية السندي) كتاب التجارات، باب النهي عن الغش ٢٦/٢، أبو داود: السنن (مع شرح عون المعبود) كتاب البيوع، باب في النهي عن الغش ٣٢١/٩.

(٢) ابن عابدين: رد المحتار ٣/٥ وما بعدها، الدردير: الشرح الصغير ١٥٢/٣، الخطيب: مغني المحتاج ٥٠/٢، المرداوي: الإنصاف ٤٠٥/٤، ابن مفتاح: شرح الأزهار ١٠٥/٣، اطفيش: شرح النيل ٢٥١/٩، ابن حزم: المحلى ٥٧٤/٧.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع ٢٧٦/٥ وما بعدها، ابن قدامة: المغني والشرح الكبير ٢٥٩/٤، الخطيب: مغني المحتاج ٥٣/٢.

قال ابن قدامة: وروي عن أحمد أنه أجاز البراءة من المجهول، فيخرج من هذا صحة البراءة من كل عيب، روي هذا عن ابن عمر وهو قول أصحاب الرأي وقول الشافعي، لما روت أم سلمة[(١)]: أن رجلين اختصما في مواريث درست إلى رسول الله ﷺ، فقال ﷺ: «**استهما وتوخَّيا وليحلل كل واحد منكما صاحبه**». فدلّ هذا على أن البراءة من المجهول جائزة، ولأنه إسقاط حق لا تسليم فيه، فصحّ من المجهول كالعتاق والطلاق، ولا فرق بين الحيوان وغيره، فما ثبت في أحدهما ثبت في الآخر[(٢)].

الثاني: ذهب المالكية والحنابلة في قول: إلى أنه إذا باع بشرط البراءة من العيوب فإنه يبرأ عن كل عيب لا يعلمه البائع، أما إذا كان يعلم به فلا تصح البراءة عنه، وللمشتري الخيار[(٣)].

لما روي أن عبدالله بن عمر، باع غلاماً له بثمانمائة درهم وباعه بالبراءة فقال الذي ابتاعه لعبدالله بن عمر: بالغلام داء لم تسمِّه، فاختصما إلى عثمان بن عفان، فقال الرجل: باعني عبداً وبه داء لم يسمِّه لي، فقال عبدالله بن عمر: بعته بالبراءة، فقضى عثمان على عبدالله بن عمر باليمين أن يحلف له لقد باعه الغلام وما به داء يعلمه، فأبى عبدالله أن يحلف له وارتجع العبد، فباعه عبدالله بن عمر بعد ذلك بألف وخمسمائة درهم[(٤)]، وهذه قضية اشتهرت فلم تنكر فكانت إجماعاً.

الثالث: ذهب الشافعية في القول الأظهر والحنابلة في قول، إلى أنه إذا باع بشرط البراءة من العيوب، فإنه لا يبرأ من كل عيب يظهر في المبيع

(١) أبو داود: السنن (مع شرح عون المعبود) كتاب القضاء، باب قضاء القاضي إذا أخطأ ٥٠٢/٩.

(٢) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير ٢٥٩/٤.

(٣) ابن جزيء: قوانين الأحكام الشرعية ٢٩١، ابن قدامة: المغني مع الشرح الكبير ٢٥٩/٤.

(٤) البيهقي: السنن الكبرى ٣٢٨/٥.



كالثياب والعقار وغيره إلا في عيب باطن في الحيوان لم يعلمه، ويثبت الخيار للمشتري[1].

والراجح - والله أعلم - ما ذهب إليه المالكية وبعض الحنابلة، وهو ثبوت الخيار للمشتري، إذا كان البائع يعلم بالعيب، لأنه حينئذ يكون غاشاً ومدلساً، ولا شك أن التدليس يجيز فسخ العقد كما ذكرنا سابقاً، أما إذا كان لا يعلم بالعيب، واشترط البراءة من العيب، ورضي المشتري، فلا خيار للمشتري.

وبنى المالكية على قولهم هذا أن بيع السلطان بيع براءة، وبيع الورثة مال الميت بيع براءة، وإن لم يشترط ذلك، وذلك فيما باعوه لقضاء دين على الميت، أو لإنفاذ وصيته، دون ما باعوه لأنفسهم[2].

الفرع الثاني:
النجش

مما يجري في بيع المزايدة، أن يعمد بعض من حضر المزاد إلى الزيادة في ثمن السلعة المعروضة للبيع، ليس بقصد الشراء، وإنما بقصد إغراء غيره ليزيد في ثمن السلعة، وفاعل ذلك قد يكون متواطئاً مع البائع، وقد لا يكون، ويسمى هذا الفعل (النجش).

وفيما يلي بيان حقيقة النجش وحكمه وأثره في بيع المزايدة:

تعريف النجش لغة واصطلاحاً:

النجش لغة:

للنجش في اللغة ثلاثة معانٍ:

---

(١) الخطيب: مغني المحتاج ٢/٥٣.

(٢) ابن جزيء: قوانين الأحكام الشرعية ٢٩٢.



الأول: الاستثارة والإخراج.

يقال: نجش الصيد أي استثاره من مكانه ليصاد، نجش الحديث: أذاعه ونشره، ونجش الدابة: حثّها فاستخرج ما عندها من السير[(١)].

الثاني: الختل والخداع[(٢)].

الثالث: المدح والإطراء[(٣)].

والصحيح من هذه المعاني هو المعنى الأول[(٤)].

النجش اصطلاحاً:

عرّف النووي النجش فقال: هو أن يزيد في السلعة لا لرغبة فيها، بل يخدع غيره ويغرّه ليزيد ويشتريها[(٥)].

وعرّفه ابن رشد فقال: هو أن يزيد أحد في سلعة وليس نفسه شراؤها، يريد بذلك أن ينفع البائع ويغري المشتري[(٦)].

وجمهور أهل العلم على أن النجش زيادة في ثمن السلعة المعروضة للبيع ليس بقصد الشراء بل ليغرَّ غيره فيحمله على ابتياعها[(٧)].

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، باب الشين فصل النون ص٣٥١، إبراهيم أنيس ورفاقه: المعجم الوسيط ٩٤٢/٢.

(٢) ابن حجر: فتح الباري ٣٥٥/٤، القنوجي: السراج الوهاج من كشف مطالب مسلم بن الحجاج ١١/٦.

(٣) النووي: شرح صحيح مسلم ١٥٩/١٠، القنوجي: السراج الوهاج ١١/٦.

(٤) النووي: شرح صحيح مسلم ١٥٩/١٠، القنوجي: السراج الوهاج ١١/٦.

(٥) النووي: شرح صحيح مسلم ١٥٩/١٠.

(٦) ابن رشد: بداية المجتهد ١٤٥/٢.

(٧) الزيلعي: تبيين الحقائق ٦٧/٤، الخطيب: مغني المحتاج ٣٧/٢، الدردير: الشرح الصغير ١٠٦/٣، ابن مفتاح: شرح الأزهار ٨٢/٣، ابن حزم: المحلى ٣٧٢/٧، الشماخي: الإيضاح ٩٨/٣.



حكم النجش:

النجش حرام عند جمهور العلماء، وذهب الحنفية إلى أنه مكروه تحريماً[1].

وذلك لأنه غش وخديعة، وقد نهى رسول الله ﷺ عنه، ففي الحديث عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن النجش»[2].

وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد، ولا تناجشوا، ولا يبيع الرجل على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه، ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في إنائها»[3].

وقال ابن بطال: أجمع العلماء على أن الناجش عاص بفعله[4].

كيفية النجش

للنجش صورتان:

الأولى: أن يعرض رجل سلعة للبيع بالمزاد فيتواطأ مع رجل آخر ليزيد في ثمن السلعة ليغرَّ غيره، وفي هذه الحالة يكون البائع والناجش شريكين في الإثم.

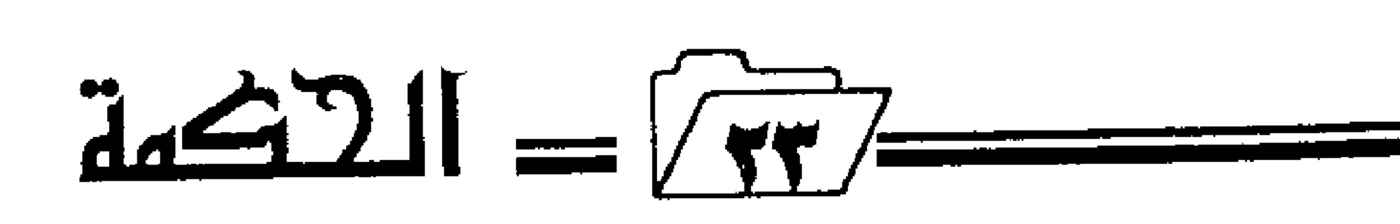
---

(١) النووي: شرح صحيح مسلم ١٥٩/١٠، الكاساني: بدائع الصنائع ٢٣٢/٥.

(٢) البخاري: الصحيح (مع فتح الباري) كتاب البيوع، باب النجش ٣٥٥/٤، مسلم: الصحيح (مع شرح النووي) كتاب البيوع، باب تحريم النجش والتصرية ١٦١/١٠، الترمذي: السنن، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهة النجش ٣٤٨/٢، أبو داود: السنن (مع شرح عون المعبود) كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن النجش ٣٠٤/٩.

(٣) البخاري: الصحيح (مع فتح الباري) كتاب البيوع، باب لا يبيع الرجل على بيع أخيه ٣٥٣/٢.

(٤) ابن حجر: فتح الباري ٣٥٥/٤.



قال ابن أبي أوفى: الناجش آكل ربا خائن ملعون[١].

الثانية: أن يعرض رجل سلعة للبيع بالمزاد فيأتي آخر فيزيد في ثمنها دون تواطؤ من البائع وذلك ليغر غيره، وفي هذه الحالة يكون الناجش وحده آثماً[٢].

مَن هو الناجش؟

اختلف الفقهاء في بيان مَن هو الناجش على قولين:

الأول: ذهب الحنفية والمالكية ومتأخرو الشافعية وابن حزم الظاهري إلى أن الناجش هو من زاد في ثمن السلعة فوق ثمن المثل، أما إذا لم تكن الزيادة فوق ثمن المثل فلا يعد ناجشاً آثماً[٣].

واستدلوا لذلك بما روي عن تميم الداري ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال: «**إن الدين النصيحة**» (ثلاثاً)، قلنا: لمَن يا رسول الله؟ قال: «**لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»[٤].

وبناء عليه فإن من زاد في ثمن السلعة لتبلغ ثمن المثل يعدُّ ناصحاً لصاحب السلعة ولا يعدُّ ناجشاً آثماً.

قال الكاساني: النجش هو أن يمدح السلعة ويطلبها بثمن ثم لا يشتري بنفسه ولكن ليُسمع غيره فيزيد في ثمنه، وأنه مكروه، لما روي عن

---

(١) ابن حجر: فتح الباري ٤/٣٥٥ ـ ٣٥٦، المباركفوري: تحفة الأحوذي ٤/٥٣٠.

(٢) المباركفوري: تحفة الأحوذي ٤/٥٣٠.

(٣) الزيلعي: تبيين الحقائق ٤/٦٧، ابن عبدالبر: التمهيد ١٣/٣٤٨، الخطيب: مغني المحتاج ٢/٣٧، ابن حزم: المحلى ٧/٣٧٢، القنوجي: السراج الوهاج ٦/١١.

(٤) مسلم: الصحيح (مع شرح النووي) كتاب الإيمان، باب الدين النصيحة ٢/٣٧، أبو داود: السنن (مع شرح عون المعبود) كتاب الأدب، باب النصيحة ١٣/٢٨٨، النسائي (مع شرح السيوطي وحاشية السندي) كتاب البيعة، باب النصيحة ٧/١٥٦.



رسول الله ﷺ أنه نهى عن النجش، ولأنه احتيال للإضرار بأخيه المسلم، وهذا إذا كان المشتري يطلب السلعة من صاحبها بثمن مثلها، فإذا كان يطلبها بأقل من ثمنها، فنجش رجل سلعة حتى تبلغ إلى ثمنها، فهذا ليس بمكروه، وإن كان الناجش لا يريد شراءها(١).

قال ابن حجر في الفتح: قال ابن العربي المالكي: فلو أن رجلاً رأى سلعة رجل تباع بدون قيمتها فزاد فيها لتنتهي إلى قيمتها لم يكن ناجشاً عاصياً بل يؤجر على ذلك بنيته(٢).

الثاني: ذهب الشافعية في المعتمد عندهم إلى أن كل من زاد في ثمن السلعة غير راغب في شرائها هو ناجش آثم لأنه ألحق الأذى بالمشتري(٣).

واستدلوا لذلك بعموم قوله ﷺ: **«لا يبع حاضر لباد، ودعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»**(٤)، إذ مقتضى قوله ﷺ: **«ودعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»** أن لا يتدخل أحد بين البائع والمشتري، والناجش رجل يتدخل بين الطرفين ليلحق الضرر بأحدهما وهو المشتري.

وردُّوا على الجمهور فقالوا: وأما القول بأن ذلك من النصيحة غير مسلم: فإن النصيحة لا تتعين بأن يوهم الناجش المشتري أن غرضه الشراء فيزيد في ثمن السلعة، بل يمكنه أن يعلم البائع بأن قيمة سلعته أكثر من

---

(١) الكاساني: بدائع الصنائع ٢٣٢/٥.

(٢) ابن حجر: فتح الباري ٣٥٦/٤.

(٣) الخطيب: مغني المحتاج ٣٧/٢.

(٤) مسلم: الصحيح (بشرح النووي) كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي ١٥٦/١٠، الترمذي: السنن، كتاب البيوع، باب ما جاء لا يبيع حاضر لباد ٣٤٧/٢، أبو داود: السنن (مع شرح عون المعبود) كتاب الإجارة، باب النهي أن يبيع حاضر لباد ٣٠٩/٩، النسائي: السنن (مع شرح السيوطي وحاشية السندي) كتاب البيوع، باب بيع الحاضر للبادي ٢٥٦/٧، ابن ماجه: السنن (مع حاشية السندي) كتاب التجارات، باب النهي أن يبيع حاضر لباد ١٣/٢.

ذلك، وللبائع الاختيار بعد ذلك[1].

وقد انتصر الشوكاني للشافعية في نيل الأوطار فقال عما ذهب إليه الجمهور: وهو تقييد للنص بغير مقتضى التقييد[2].

لكن الراجح - والله أعلم - ما ذهب إليه الجمهور لأنه إذا كان النجش خداعاً ومكراً فإن الذي زاد في ثمن السلعة لتبلغ قيمتها لم يكن قد غرّ المشتري أو خدعه، وأما قول الشافعية بأن الناصح يمكنه أن يعلم البائع بأن قيمة سلعته أكثر من ذلك فإنه قد يؤدي إلى ما لا تُحمد عقباه من النزاع والخصام بين الناصح والمزايدين.

أثر النجش في بيع المزايدة

إذا وقع النجش في بيع المزايدة فما حكم البيع؟

للفقهاء في المسألة أقوال هي كما يلي:

أولاً: ذهب الحنفية والشافعية في الأصح من قولهم والزيدية في قول إلى أن البيع صحيح ولا خيار للمشتري سواء كان النجش بعلم البائع أم بدون علمه.

وحجتهم:

أ - أن النهي عن النجش ليس في معنى العقد وشرائطه بل لمعنى خارج عنه.

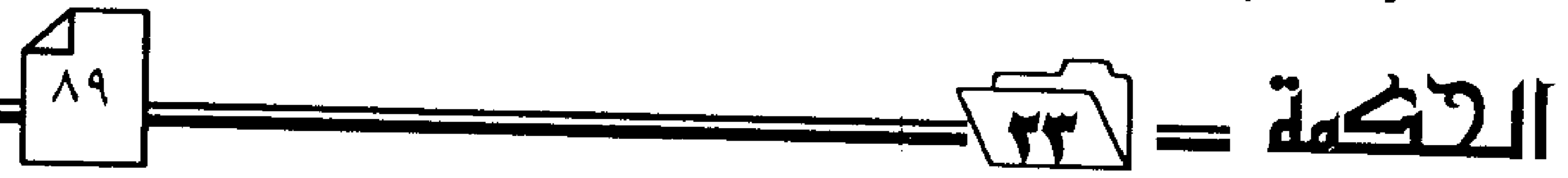
ب - أن المشتري قد قصر في الاغترار لأن التفريط منه حيث اشترى ما لا يعرف قيمته[3].

---

(١) ابن حجر: فتح الباري ٣٥٦/٤.

(٢) الشوكاني: نيل الأوطار ١٨٧/٥.

(٣) النووي: شرح صحيح مسلم ١٥٩/١٠، ابن مفتاح: شرح الأزهار ٨٢/٣، ابن قدامة: المغني والشرح الكبير ٢٧٨/٤.





ثانياً: ذهب المالكية والشافعية في الصحيح من قولهم والحنابلة في المذهب وابن حزم الظاهري إلى أن البيع صحيح وللمشتري الخيار.

وحجتهم:

إن ذلك كالعيب فيكون للمشتري الخيار إن شاء أمسك وإن شاء رد[(١)].

واشترط مالك وأحمد لثبوت الخيار أن يغبن المشتري غبناً فاحشاً يخرج عن العادة، وقدّره مالك وبعض أصحاب أحمد بثلث الثمن، فإن اختار المشتري حينئذ الفسخ فله ذلك، وإن أراد الإمساك فإنه يحط ما غبن به من الثمن - ذكره بعض الحنابلة[(٢)].

واشترط الشافعية لثبوت الخيار أن يكون النجش بعلم البائع[(٣)].

ثالثاً: ذهب أحمد في رواية عنه اختارها أبو بكر ومالك في قول والظاهرية في قول إلى أن البيع باطل.

وحجتهم:

إن النبي ﷺ نهى عن النجش، والنهي يقتضي الفساد[(٤)].

والراجح - والله أعلم - أن البيع صحيح، ويثبت الخيار للمشتري إذا كان النجش بعلم البائع وغبن المشتري غبناً فاحشاً كما هو عند المالكية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة.

---

(١) الدردير: الشرح الصغير ١٠٦/٣، ابن رشد: بداية المجتهد ١٤٥/٢، الخطيب: مغني المحتاج ٣٧/٢، المرداوي: الإنصاف ٣٩٥/٤، ابن حزم: المحلى ٣٧٢/٧.

(٢) ابن رجب: جامع العلوم والحكم ٣١٠.

(٣) الخطيب: مغني المحتاج ٣٧/٢.

(٤) المرداوي: الإنصاف ٣٩٥/٤، الشوكاني: نيل الأوطار ١٨٧/٥، ابن قدامة: المغني مع الشرح الكبير ٢٧٨/٤.

الفرع الثالث:

البخس

مما يجري في بيع المزايدة أن يتواطأ أحد الراغبين في شراء السلعة مع الحاضرين أو مع أحدهم على أن يكفوا عن الزيادة في ثمن السلعة ليأخذها بثمن زهيد، ويسمى هذا الفعل (البخس).

وفيما يلي بيان حقيقة البخس وحكمه وأثره في بيع المزايدة.

تعريف البخس:

البخس: مصدر الفعل (بخس).

وبخس معناه نقص، يقال: بخس الكيل والميزان إن نقصه(١).

فالبخس هو إنقاص الثمن.

والبخس عكس النجش لأنه إذا كان النجش هو الزيادة فإن البخس هو إنقاص الثمن.

حكم البخس:

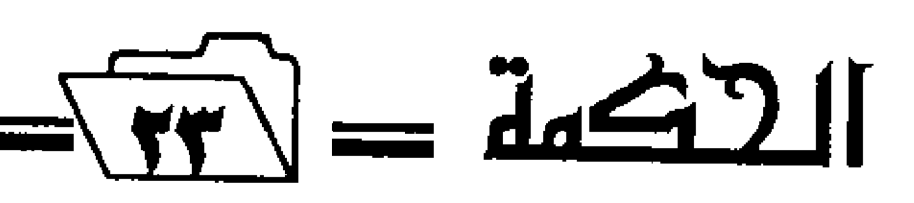
البخس حرام لأنه غش وأكل لأموال الناس بالباطل، وقد نهى الله تعالى عنه فقال: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ [الأعراف: ٨٥].

قال القرطبي: البخس: النقص، وهو يكون في السلعة بالتعييب، والتزهيد فيها، أو المخادعة عن القيمة، والاحتيال في التزيد في الكيل والنقصان منه، وكل ذلك من أكل المال بالباطل، وذلك منهي عنه في الأمم المتقدمة والسالفة على ألسنة الرسل صلوات الله وسلامه على جميعهم(٢).

---

(١) إبراهيم أنيس ورفاقه: المعجم الوسيط ٦١/١.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٤٨/٧.





أثر البخس في المزايدة

جاء في الشرح الصغير على أقرب المسالك للدردير ما نصه: وجاز لمن أراد شراء سلعة في المزاد سؤال البعض من الحاضرين لسومها ليكف عن الزيادة فيها ليشتريها السائل، قال ابن رشد: ولو في نظير شيء يجعله لمن كفَّ عن الزيادة، نحو كُف عن الزيادة ولك درهم، ويقضي له به حيث كفّ عنها، لا سؤال الجميع ليكفوا عن الزيادة، فلا يجوز لما فيه من الضرر على البائع، ومثل الجميع: من في حكمهم كشيخ السوق، فإن وقع، خُيِّر البائع في الرد والإمضاء، فإن فات فله الأكثر من الثمن والقيمة، فإن أمضى، فليس لهم مشاركته على الصواب، وليس له أن يلزمهم الشركة[1].

ويفهم من هذا النص عند المالكية ما يلي:

أولاً: لا يجوز لمن أراد شراء سلعة أن يتفق مع جميع الحاضرين لشراء السلعة، أو مع أكثرهم ليكفوا عن الزيادة، كما لا يجوز أن يتفق مع من هو في حكمهم كشيخ السوق، لأنه مقتدى به في البياعات وما يتعلق بأعمال السوق.

ثانياً: إذا كان الاتفاق مع أحد المنافسين ممن لا تأثير له في توقف الزيادة فذلك جائز، وإذا تم الاتفاق معه على جعل يجعله له مقابل الكف عن الزيادة فقد ذهب ابن رشد إلى وجوب الوفاء به حتى وإن لم يشتر الجاعل السلعة المعروضة.

وقد استشكل ابن غازي ذلك بأنه من أكل أموال الناس بالباطل ولا سيما إذا كان ربها لم يبعها.

قلت: ما ذهب إليه ابن غازي هو الراجح - والله أعلم - لأن بعض الناس يكون ذا مالٍ وقدرة على المنافسة، فإذا حضر المزاد وسأله بعض

(١) الدردير: الشرح الصغير ٣/١٠٦ - ١٠٧.

المزايدين الكفَّ عن الزيادة نظير جعل وأجزنا له ذلك فربما امتهن ذلك وجعله وسيلة للإثراء دون جهد يبذله أو عمل يقوم به.

ثالثاً: إذا علم البائع بالتواطؤ وثبت ذلك بإقرار أو بينة، خيِّر البائع بين الرد والإمضاء في حال قيام السلعة، فإن فاتت فللبائع الأكثر من الثمن والقيمة.

رابعاً: إذا أمضى البائع البيع، فليس للحاضرين مشاركة الجاعل في السلعة، لأنهم قد سلموا له لما سألهم، وأسقطوا له حقهم، ورضي هو بالشراء وحده، فلا يجبر على الشركة بحال.

ويبدو من كلام ابن القيم أنه يؤيد ما ذهب إليه المالكية، فقد جاء في الطرق الحكمية ما نصه[1]: فإذا كانت الطائفة التي تشتري نوعاً من السلع أو تبيعها قد تواطؤوا على أن يهضموا ما يشترونه بدون ثمن المثل ويبيعوا ما يبيعونه بأكثر من ثمن المثل، ويقتسموا ما يشتركون فيه من الزيادة، كان إقرارهم على ذلك معاونة لهم على الظلم والعدوان، وقد قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٣]، ولا ريب أن هذا أعظم إثماً وعدواناً من تلقي السلع وبيع الحاضر للبادي ومن النجش.

الفرع الرابع:
الاضطرار

قد يضطر المرء لبيع ما في يده لدين عليه أو لضرورة من الضرورات المعاشية، أو قد يضطره القاضي لبيع ماله لإيفاء دينه، فيلجأ عندئذ إلى بيع سلعته بالمزاد العلني ليقضي حاجته أو ما عليه من حقوق، وقد يبيعها الحاكم بالمزاد العلني لأجل الغرماء.

---

(١) ابن القيم: الطرق الحكمية ٢٥٩.



وقد رأينا بعض من يشترون من المزاد يتحرجون من شراء السلع المعروضة عندما تباع بثمن أقل من ثمن المثل، وإذا كان الأمر كذلك، فهل يجوز لمن حضر المزاد أن يتقدم للشراء مع علمه بأنها تباع بأقل من ثمن المثل وأن صاحبها مضطر لذلك.

لقد تعرّض الفقهاء لبيع المضطر واختلفت أقوالهم في ذلك:

١ - ذهب ابن حزم الظاهري والزيدية إلى أن بيع المضطر صحيح حتى ولو كان دون ثمن المثل، فقد جاء في المحلى: وبيع المضطر صحيح لازم[١].

وجاء في البحر الزخّار: ويصح بيع المضطر ولو غبن فاحشاً[٢].

٢ - اختلفت أقوال الحنابلة في ذلك: فالمذهب عندهم أن البيع صحيح ولكنه مكروه. ونقل حنبل تحريمه أو كراهيته.

واختار الشيخ تقي الدين بن تيمية: أن البيع صحيح من غير كراهة.

فقد جاء في الإنصاف: لو أُكره على وزن مال فباع ملكه لذلك: كره الشراء وصح على الصحيح من المذهب والروايتين وهو بيع المضطر.

ونقل حنبل تحريمه أو كراهيته، واختار الشيخ تقي الدين الصحة من غير كراهة[٣].

٣ - وذهب المالكية إلى أن البيع صحيح لا بأس به إذا كان بما يجوز به التبايع، فقد جاء في الكافي ما نصه: وأما من اضطره الحق إلى بيع متاعه أو اضطرته الحاجة أو الفاقة فلا بأس بالشراء منه بما يجوز به التبايع[٤].

---

(١) ابن حزم: المحلى ٥١١/٧.

(٢) المرتضى: البحر الزخار ٢٩٢/٤.

(٣) المرداوي: الإنصاف ٢٦٥/٤.

(٤) ابن عبدالبر: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ٧٣١/٢.

قلت (الباحث): ويفهم من قول المالكية هذا أنه لا يجوز البيع إذا كان بدون ثمن المثل أو كان بغبن فاحش.

٤ ـ ذهب الحنفية إلى أن بيع المضطر وشراءه فاسد.

قال في الدر المختار: وفي النتف بيع المضطر وشراؤه فاسد. وقال ابن عابدين في حاشيته شارحاً لهذه العبارة: هو أن يضطر الرجل إلى طعام أو شراب أو لباس أو غيرها ولا يبيعها البائع إلا بأكثر من ثمنها بكثير، وكذلك في الشراء منه ـ كذا في المنح وفيه لف ونشر غير مرتب ـ لأن قوله: وكذا في الشراء منه أي من المضطر، مثال لبيع المضطر ـ أي بأن اضطر إلى بيع شيء من ماله ولم يرضَ المشتري إلا بشرائه بدون ثمن المثل بغبن فاحش، ومثاله ما لو ألزمه القاضي ببيع ماله لإيفاء دينه أو ألزم الذمي ببيع مصحف أو عبد مسلم ونحو ذلك[١].

قلت (الباحث): الذي يفهم من كلام ابن عابدين أن بيع المضطر وشراءه فاسد إذا كان بيعه بدون ثمن المثل بغبن فاحش أو كان شراؤه فوق ثمن المثل بغبن فاحش، أما إذا كان بيعه أو شراؤه بثمن المثل أو بغبن يسير فهو صحيح ولا فساد في البيع.

وبذلك يتفق ما ذهب إليه الحنفية والمالكية من أن بيع المضطر إذا كان بثمن المثل فلا بأس به.

وبناء عليه فإن على من حضر المزاد، وعلم أن البائع مضطر إلى البيع، وأن أمواله تباع بدون ثمن المثل، أن لا يقدم على الشراء لما فيه من شبهة التحريم أو الكراهة كما نقل حنبل من الحنابلة، أو شبهة فساد العقد كما ذهب إليه الحنفية.

لكن إذا عرض الحاكم مال المدين المفلس للبيع بالمزاد العلني ولم

(١) ابن عابدين: رد المحتار ٥/٥٩ ـ ٦٠.





يتقدم أحد لشرائه بثمن المثل فما السبيل إلى إيفاء ديون الغرماء؟

قلت (الباحث): لقد نصّ الفقهاء على أنه يجب أن يكون بيع مال المدين المفلس بثمن المثل حالاً من نقد البلد[1].

وبناء عليه فإنه في مثل هذه الحالة ينبغي على الحاكم إيجاد السبل والوسائل الكفيلة التي من شأنها أن تحفظ أموال المدين المفلس من أن تباع بثمن بخس، وفي الوقت ذاته حفظ حقوق الغرماء في استيفاء ديونهم.

فقد نصّ الفقهاء على أنه إذا عرضت أموال المدين المفلس للبيع بالمزاد ولم يتقدّم أحد للشراء بثمن المثل وجب على الغرماء الصبر.

جاء في مغني المحتاج: ولو تعذّر من يشتري مال المفلس بثمن مثله من نقد البلد وجب الصبر[2].

قلت (الباحث): فإن لم يصبروا فعلى الحاكم أن يفعل ما فيه مصلحة الجميع. والله أعلم.



(١) الخطيب: مغني المحتاج ١٥١/٢، البهوتي: كشاف القناع ٤٣٣/٣.

(٢) الخطيب: مغني المحتاج ١٥١/٢.

نتائج البحث

توصّلت من خلال البحث إلى النتائج التالية:

أولاً: أن بيع المزايدة بيع تجيزه الشريعة الإسلامية وأنه لا يدخل تحت النهي عن سوم المرء على سوم أخيه أو شرائه على شرائه.

ثانياً: أن الأحكام العامة لبيع المزايدة في القانون المدني الأردني تتفق مع ما ذهب إليه الفقه المالكي.

ثالثاً: أن إخفاء العيوب وكتمانها في السلعة المباعة بالمزايدة يعطي المشتري الحق في إمضاء البيع أو فسخه.

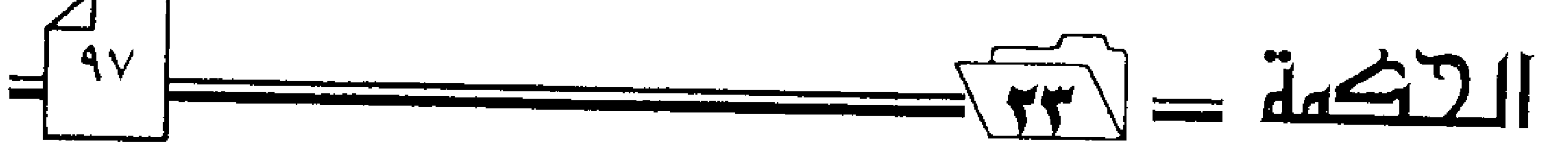
رابعاً: أن التبري من العيوب في السلعة المباعة بالمزايدة لا ينفع البائع إذا كان عالماً بالعيوب.

خامساً: أن النجش حرام سواء كان من البائع والناجش أم من الناجش وحده، هذا إذا كانت السلعة تباع بثمن المثل، أما إذا كانت تباع بدون ثمن المثل فلا بأس في ذلك.

سادساً: أن النجش يجيز للمشتري فسخ العقد إذا غبن غبناً فاحشاً وكان النجش بتواطؤ من البائع.

سابعاً: إذا تمّ الاتفاق بين أحد المزايدين والحضور أو بين أحد المزايدين وشيخ السوق على عدم الزيادة في ثمن السلعة فإن ذلك يعطي البائع الحق في إمضاء البيع أو فسخه.

ثامناً: أن من حضر المزاد وعلم أن البائع مضطر لبيع سلعته وكانت السلعة تباع بدون ثمن المثل فمن الأولى له أن لا يقدم على الشراء لما في ذلك من الحرمة أو الكراهة أو فساد العقد كما ذهب إليه بعض الفقهاء.



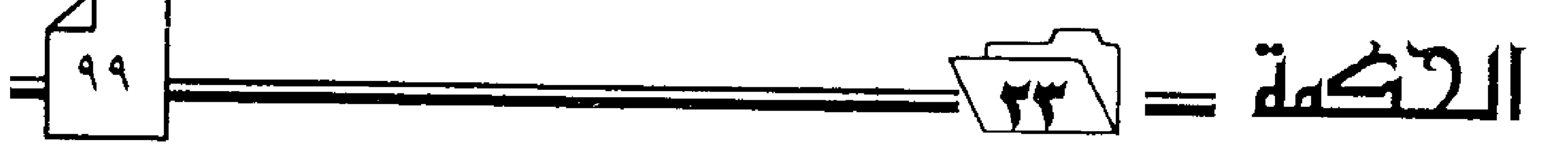


المصادر والمراجع

- **إبراهيم أنيس ورفاقه:** المعجم الوسيط ـ القاهرة ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.
- **ابن أبي شيبة:** عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي/ العبسي/ الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ـ تحقيق مختار أحمد الندوي ـ الدار السلفية ـ الهند.
- **ابن جزيء:** أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي/ قوانين الأحكام الشرعية ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.
- **ابن حجر:** الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني/ تهذيب التهذيب ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ـ المطبعة السلفية ومكتبتها ـ القاهرة ١٣٨٠.
- مختصر زوائد مسند البزار ـ تحقيق صبري عبدالخالق ـ مؤسسة الكتب الثقافية.
- **ابن حزم:** علي بن أحمد سعيد/ المحلى ـ تحقيق الدكتور عبدالغفار سليمان البنداري ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- **ابن حنبل:** أحمد بن حنبل/ المسند ـ المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ـ دار صادر للطباعة والنشر ـ بيروت.
- **ابن رجب:** الحافظ أبو الفرج عبدالرحمٰن بن شهاب الدين بن أحمد الحنبلي/ جامع العلوم والحكم ـ مكتبة الرسالة الحديثة ـ عمان.
- **ابن عابدين:** محمد أمين/ حاشية رد المحتار على الدر المختار ـ شرح تنوير الأبصار ـ دار الفكر.
- **ابن عبدالبر:** أبو عمر يوسف بن عبدالله/ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ـ تحقيق سعيد أحمد أعراب.
- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ـ تحقيق الدكتور محمد ولدماديك الموريتاني ـ الطبعة الأولى.
- **ابن العربي:** أبو بكر محمد بن عبدالله/ عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.



- **ابن قدامة**: موفق الدين، أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد/ المغني على مختصر الخرقي مع الشرح الكبير - دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.
- **ابن قدامة**: عبدالرحمٰن بن أبي عمر، محمد بن أحمد/ الشرح الكبير على متن المقنع مع المغني على مختصر الخرقي - دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.
- **ابن ماجه**: أبو عبدالله محمد بن يزيد/ سنن ابن ماجه (بحاشية السندي) - دار الفكر - بيروت.
- **ابن مفتاح**: أبو الحسن عبدالله بن مفتاح/ شرح الأزهار المنتزع من الغيث المدرار المفتح لكمائم الأزهار في فقه الأئمة الأطهار - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- **ابن منظور**: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم/ لسان العرب - دار صادر - بيروت.
- **أبو البصل**: عبدالناصر موسى/ دراسات في فقه القانون المدني الأردني - النظرية العامة للعقد - الطبعة الأولى **١٤١٩هـ/١٩٩٩م** - دار النفائس - عمان.
- **أبو جيب سعدي أبو جيب**: القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً.
- **أبو داود**: سليمان بن الأشعث السجستاني/ سنن أبي داود (بشرحه عون المعبود للعظيم آبادي) - دار الفكر.
- **أبو الوليد الباجي**: سليمان بن خلف الأندلسي/ المنتقى شرح الموطأ - دار الكتاب العربي - بيروت.
- **اطفيش**: محمد بن يوسف/ شرح النيل وشفاء العليل - الطبعة الأولى **١٤٠٥هـ/١٩٨٥م** - مكتبة الإرشاد - جدة.
- **الألباني**: محمد ناصر الدين الألباني/ ضعيف سنن الترمذي - المكتب الإسلامي.
- **بخيت**: محمود عبدالله/ فسخ العقد وآثاره - شركة مطبعة النجمة للطباعة والتغليف والليبل - عمان.
- **بدران**: بدران أبو العينين بدران/ الشريعة الإسلامية (تاريخها ونظرية الملكية والعقود) - مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية.
- **البهوتي**: منصور بن يونس بن إدريس/ كشاف القناع عن متن الإقناع - دار الفكر.
- **البيهقي**: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي/ السنن الكبرى - دار المعرفة - بيروت - لبنان.





- **الترمذي**: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة/ سنن الترمذي - دار الفكر.
- **الحطاب**: محمد بن الحطاب الرعيني/ مواهب الجليل شرح مختصر خليل - دار الفكر.
- **الخطيب**: محمد الشربيني الخطيب/ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج - المكتبة الإسلامية لصاحبها رياض الشيخ.
- **الدارقطني**: علي بن عمر/ سنن الدارقطني، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م - بيروت - لبنان.
- **الدردير**: أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد/ الشرح الصغير على أقرب المسالك - دار المعارف - مصر.
- **الزيلعي**: عبدالله بن يوسف الحنفي/ نصب الراية لأحاديث البداية - الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م - المكتبة الإسلامية لصاحبها رياض الشيخ.
- **الزيلعي**: عثمان بن علي/ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت.
- **الشماخي**: عامر بن علي/ الإيضاح - دار الفتح.
- **الطوسي**: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي/ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى - دار الكتاب العربي - بيروت.
- **العظيم آبادي**: محمد شمس الحق/ عون المعبود شرح سنن أبي داود/ دار الفكر.
- **العقيلي**: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد/ الضعفاء الكبير - تحقيق الدكتور عبدالمعطي أمين قلعجي - دار الكتب العلمية - بيروت.
- **العيني**: بدر الدين محمود بن أحمد/ عمدة القاري شرح صحيح البخاري - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- **القرطبي**: أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري/ الجامع لأحكام القرآن - الطبعة الثالثة عن طبعة دار الكتب المصرية - دار القلم، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- **قلعجي**: محمد رواس ورفيقه/ معجم لغة الفقهاء - الطبعة الأولى ١٩٨٥م - دار النفائس - بيروت.
- **القنوجي**: أبو الطيب صديق بن حسن خان/ السراج الوهاج من كشف مطالب مسلم بن الحجاج - تحقيق عبدالله إبراهيم الأنصاري وعبدالتوّاب هيكل - طبعة دار إحياء التراث الإسلامي - دولة قطر.

- **الكاساني**: علاء الدين أبو بكر بن مسعود/ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - دار الكتاب العربي - بيروت.
- **المباركفوري**: محمد عبدالرحمٰن بن عبدالرحيم/ تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- **المرتضى**: أحمد بن يحيى/ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار - مؤسسة الرسالة - بيروت.
- **المرداوي**: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان/ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجّل أحمد بن حنبل/ تحقيق محمد حامد الفقي - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٥٦م.
- **النسائي**: أبو عبدالرحمٰن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر/ سنن النسائي (بشرح السيوطي وحاشية السندي) الطبعة الأولى - مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب.
- **الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند**: الفتاوى الهندية (وبهامشه فتاوى قاضيخان والفتاوى البزازية) - دار إحياء التراث العربي.
- **النووي**: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف/ روضة الطالبين وعمدة المفتين - المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
- شرح صحيح مسلم - المطبعة المصرية ومكتبتها.
- **الهيثمي**: نور الدين علي بن أبي بكر/ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - دار الكتاب العربي - بيروت.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

ليس ثمّة لغة في دنيانا هذه، أن احتفلت بنعمة الماء، احتفال لغة القرآن الكريم بها! وما كان لأدب ممّا يضطرب فيه الناس في عالمنا، أنْ تشرق فيه صفحات مباركة على ما أشرقت الصور الوضيئة في الآيات الكريمة في إكبارها للرحمة مصوَّرة في الماء![1].

«ولا أدلّ على ذلك؛ ذلك التعلق العربي القديم بالماء في شبه جزيرة العرب، من هذه الكثرة المطلقة من الألفاظ والتعبيرات التي يزخر بها المعجم العربي القديم، والتي تفصل بالماء، سواء في شكل أسماء خاصة،

---

(١) الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي: للأستاذ محمد بن عبدالعزيز بن عبدالله، ٦٣/١ ـ بتصرف يسير ـ، ط. مطبعة فضالة، سنة ١٤١٧هـ.



أو صفات معينة، تستعمل على سبيل الحقيقة أو المجاز»[١].

ولقد قرّر هذه الحقيقة «بول فاليري»، حيث قال: «...الكلم نفسه طافح بحمد آلاء [الماء]، نقول: إننا «نتعطّش» إلى الحقيقة... ونتحدث عن «السلاسة» التي تطبع القول، ونتدفق أحياناً «بسيل» من الكلام»[٢].

ولا غرو؛ فالماء النازل من السماء: «هو مادة الحياة الرئيسية للأحياء في الأرض جميعاً. فمنه تنشأ الحياة بكل أشكالها ودرجاتها ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[٣]... سواء أنبت الزرع مباشرة حين يختلط بالأرض، أو كوّن الأنهار والبحيرات العذبة، أو انساح في طبقات الأرض فتألّفت منه المياه الجوفية، التي تتفجر عيوناً أو تحفر آباراً، أو تجذب الآلات إلى السطح مرة أخرى»[٤].

لذا؛ «فقد راقب العربي القديم الماء في جميع أحواله، منذ نشأته سحاباً، ونزوله مطراً، وانسياحه في الأرض سيلاً، والتجائه إلى الأماكن الجوفية ماء مخزوناً، وظهوره في الآبار والعيون والمناهل والأحواض، وحتى وصوله إلى فم المخلوق الذي يرتوي منه، أو الزرع الذي يرويه...»[٥].

المدلول اللغوي لـ (الماء)[٦]:

يقول السمين الحلبي: وأصله موه، فقلبوا الهاء همزة كما قلبوا الهمزة

---

(١) الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي: ١/٦٧.

(٢) نفس المرجع: ١/٦٣.

(٣) الأنبياء: ٣٠.

(٤) في ظلال القرآن: لشهيد الإسلام سيد قطب، ١/٤٧٠، الطبعة الثانية عشرة، دار الشروق، سنة ١٤٠٦هـ.

(٥) الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي: ١/٦٨.

(٦) أما المدلول العلمي فتعرّفه دائرة المعارف البريطانية بأنه: «مركّب كيماوي، يحتوي=



هاء في هرجت وهرقت وهردت، ويدل على ذلك قولهم في التصغير (مويه) وفي التكثير مياه وأمواه، والتصغير والتكثير يردّان الأشياء إلى أصولها. وقالوا أيضاً: ماهت الركية وموّهت: كثر ماؤها، وماهت تميه وتماه وبئرٌ مُيِّهَةٌ وماهة وميهة، وأماه الرجل وأمهى: بلغ، ورجل ماه القلب وماهي القلب: كثير ماء القلب[(١)].

ورود (الماء) في القرآن الكريم:

«للأهمية العظمى التي لعنصر [الماء] في مادة الحياة، وتكوين الكائنات الحية، وللفت القرآن الكريم نظر المؤمنين لأهمية هذا العنصر في سنن الكون، ونواميس الطبيعة؛ فقد ورد في القرآن الكريم في نحو ثلاث وستين آية، وردت في صيغ مختلفة[(٢)]، وصور رائعة، وكلها تندرج في إطار ما امتنَّ به الحق سبحانه وتعالى على عباده وخلقه من نعم وآلاء...

وترتبط معظم هذه الآيات بين تنزيل الماء من السماء، واستمرار الحياة على الأرض وازدهارها؛ ممّا يجعل منه نعمة كبرى للبشرية يمتنُّ الله بها على عباده ويدعوهم إلى تأملها...»[(٣)].

= على ذرتين من الهيدروجين وذرة واحدة من الأوكسجين، وهو واحد من أوسعها انتشاراً، ويوجد في الطبيعة على ثلاثة أشكال: صلب وسائل وغاز...».

(١) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: للسمين الحلبي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق عبدالسلام التونجي، ٤/٢٥٤٧، الطبعة الأولى، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، سنة ١٩٩٥م.

(٢) وردت بصيغة ﴿مَآءٍ﴾ في تسعة وخمسين موطناً. ووردت بصيغة ﴿مَآءَكِ﴾ في سورة هود: ٤٤، و﴿مَآءَهَا﴾ في سورة النازعات: ٣١، و﴿مَآؤُكُمْ﴾ في سورة الملك: ٣٠، و﴿مَآؤُهَا﴾ في سورة الكهف: ٤١. راجع: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبدالباقي، مادة (م و ه)، ص٦٨٤، ط.دار الريان للتراث، سنة ١٩٨٧م.

(٣) الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي: ١/١٥١.



متعلقات (الماء) في القرآن الكريم:

من الملفت للنظر حقاً، أننا نلحظ في كتاب الله العزيز ظاهرة فريدة، طالما استوقفت ذوي الفكر والنظر، وحفزتهم للتأمل والاعتبار، وهي اهتمامه بسنن الله الكونية، وتركيزه على نواميس الوجود وأسراره، أكثر من ذكره للأحكام الدينية، والتشريعات الدنيوية؛ حتى ليذكر أن ثلث الشريعة الإسلامية عبادات بينما بقية الثلثين معاملات دنيوية، ففي القرآن الكريم من آيات العلوم الكونية ما يزيد على سبعمائة وخمسين آية، بينما علم الفقه لا تزيد آياته الصريحة على مائة وخمسين آية...

إن دلّ هذا؛ فإنما يدل على تنبيه المؤمنين إلى ما في هذا الكون الرهيب من عجائب وغرائب، ولفت أنظارهم إلى مخلوقات الله في السماوات والأرض، وللتدبر في حكمة الله وقدرته وبديع صنعه؛ وكلها تدل على آلاء الله ونعمه على مخلوقاته، وهي لا تُحصَى ولا تُعَدّ ولا تُسْتَقْصَى ولا تُحَدّ[1].

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾[2].

ونعمة الماء من أجلّ النعم؛ لذا نجد القرآن الكريم ـ من خلال تلمسنا لآياته الكريمة ـ وقد تنوّعت أساليبه البديعة في عرض ﴿ٱلْمَآءُ﴾ ومتعلقاته في جميع أحواله ومسميات ذلك من نحو: نشأته، ونزوله، وانبثاقه، ومخارجه وسيلانه، ومناقعه، وأوعيته، وأواني شربه؛ كل هذا تأكيداً على الأهمية العظمى للماء، وأنه إكسير الحياة!

(١) الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي: ١/١٢٣ وما بعدها ـ بتصرف ـ.

(٢) البقرة: ١٦٤.

مخارج الماء وسيلانه

١ ـ العين:

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم بصيغة ﴿عَيْنًا﴾ ست مرّات[١].

أيضاً وردت بصيغة ﴿عَيْنَانِ﴾ مرّتين[٢]. و﴿وَعُيُونٍ﴾ تسع مرّات[٣]. و﴿عُيُونًا﴾ مرّة واحدة[٤]. و﴿مَّعِينٍ﴾ أربع مرّات[٥].

يقول الله تعالى: ﴿فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ﴾[٦]: قيل: هو مشتق من العين. وقيل: معناه جار ظاهر. قال ثعلب: يقال: عان الماء يعين إذا ظهر جارياً.

يقول السمين الحلبي مضيفاً: ويقال لمنبع الماء عين تشبيهاً بها لما فيها من الماء.. ومن عين الماء اشتق ماء معين[٧].

يقول الزجّاج: و(معين): ماء جار من العيون[٨].

وفي رحلة ابن معصوم المدني، قال: كل ماء ينبع فهو: عين[٩].

---

(١) وردت في سورة البقرة: ٦، والأعراف: ١٦، ومريم: ٢٦، والإنسان: ١٨، والمطففين: ٢٨.

(٢) الرحمن: ٥٠، ٦٦.

(٣) في سورة الحجر: ٨٨، والشعراء: ٥٧، ١٣٤، ١٤٧، ويس: ٣٤، والدخان: ٢٥، ٥٢، والذاريات: ١٥، والمرسلات: ٤١.

(٤) وردت في سورة القمر: ١٢.

(٥) في سورة المؤمنون: ٥٠، والصافات: ٤٥، والواقعة: ١٨، والملك: ٣٠.

(٦) الملك: ٣٠.

(٧) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: للسمين الحلبي، تحقيق عبدالسلام التونجي، ١٨٥٦/٣، ١٨٥٧، الطبعة الأولى، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٩٥م.

(٨) معاني القرآن وإعرابه: للزجاج، تحقيق الدكتور عبدالجليل شلبي، ١٤/٤، ١٥.

(٩) الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي: لمحمد بن عبدالعزيز بن عبدالله: ٧٦/١.



٢ ـ البئر:

وردت هذه المفردة في قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾[١].

يقول السمين الحلبي: البئر معروف، وهي ما حفر وطُوِيَ أي ثُنِيَ، والثَّمَدُ ما لم يُطْوَ. يقال: بأرتُ آباراً وبيّراً وبُؤْرَةً أي حفيرةً، ومنه اشتق البئر. وهي في الأصل حفيرةٌ يُسْتَرُ رأسها ليقع فيها من مَرَّ عليها. يقال لها المُغَوَّاةُ. . .

قال تعالى: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ﴾. قيل: ليس المراد بئراً بعينها ولا قصراً بعينه، وإنما ذلك على إرادة الجنس. وقيل: بل هي بئرٌ وقصرٌ معيّنان ضرب الله بهما المثل، وذكّر بهما الناس ليحذروا عقابه. فقال جماعة من أهل التفسير: أنها بئر حضرموت وأنَّ صالحاً ـ ﷺ ـ لما نزل بهذه البقعة وحفرها مات فسميت بحضرموت، وأقام قومه بعده يستقون من هذه البئر[٢].

٣ ـ البحر:

وردت ﴿ٱلْبَحْرَ﴾ في القرآن الكريم ثلاثاً وثلاثين مرة[٣]. وورد بصيغة ﴿ٱلْبَحْرَانِ﴾ مرة واحدة[٤]. أيضاً ورد بصيغة ﴿ٱلْبَحْرَيْنِ﴾ أربع مرات[٥]،

---

(١) الحج: ٤٥.

(٢) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢٣٩/١، ٢٤٠.

(٣) في سورة البقرة: ٥٠، ١٦٤، والمائدة: ٩٦، والأنعام: ٥٩، ٦٣، ٩٧، والأعراف: ١٣٨، ١٦٣، ويونس: ٢٢، ٩٠، وإبراهيم: ٣٢، والنحل: ١٤، والإسراء: ٦٦، ٦٧، ٧٠، والكهف: ٦١، ٦٣، ٧٩، ١٠٩، وطه: ٧٧، والحج: ٦٥، والنور: ٤٠، والشعراء: ٦٣، والنمل: ٦٣، والروم: ٤١، ولقمان: ٢٧، ٣١، والشورى: ٣٢، والدخان: ٢٤، والجاثية: ١٢، والطور: ٦، والرحمن: ٢٤.

(٤) فاطر: ١٢.

(٥) في سورةالكهف: ٦٠، والفرقان: ٥٣، والنمل: ٦١، والرحمن: ١٩.

و﴿ٱلۡبِحَارُ﴾ مرتين[1]، وبصيغة الجمع ﴿أَبۡحُرٖ﴾ مرة واحدة[2].

في عمدة الحفاظ[3]: البحر أصل المكان المتسع ذي الماء الملح. وأما العذب فهل يقال فيه بحر؟ فمن أثبته استشهد بقوله: ﴿وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡبَحۡرَانِ هَٰذَا عَذۡبٞ فُرَاتٞ سَآئِغٞ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلۡحٌ أُجَاجٞۖ﴾[4]. ومن منع جعله من باب التغليب كقولهم: العمران والقمران في أبي بكر وعمر رضي الله ـ تعالى ـ عنهما، والشمس والقمر.

٤ ـ النهر:

جاء بلفظ: ﴿وَنَهَرٖ﴾ في القرآن المجيد مرتين[5]. وبلفظ: ﴿نَهَرٗا﴾ مرّة واحدة[6]. وورد بصيغة الجمع ﴿ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾ سبعاً وأربعين مرّة[7]. وبلفظ: ﴿أَنۡهَٰرٗا﴾ أربع مرّات[8].

يقول السمين الحلبيّ عند قوله تعالى: ﴿فِي جَنَّٰتٖ وَنَهَرٖ﴾[9]: النَّهْرُ:

---

(١) التكوير: ٦، والانفطار: ٣.

(٢) وردت في سورة لقمان: ٢٧.

(٣) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: للسمين الحلبي ١/٢٥٤.

(٤) فاطر: ١٢.

(٥) البقرة: ٢٤٩، والقمر: ٥٤.

(٦) ورد في سورة الكهف: ٣٣.

(٧) في سورة البقرة: ٢٥، ٧٤، ٢٦٦، وآل عمران: ١٥، ١٣٦، ١٩٥، ١٩٨، والنساء: ١٣، ٥٧، ١٢٢، والمائدة: ١٢، ٨٥، ١١٩، والأنعام: ٦، والأعراف: ٤٣، والتوبة: ٧٢، ٨٩، ١٠٠، ويونس: ٩، والرعد: ٣٥، وإبراهيم: ٢٣، ٣٢، والنحل: ٣١، والإسراء: ٩١، والكهف: ٣١، وطه: ٧٦، والحج: ١٤، ٢٣، والفرقان: ١٠، والعنكبوت: ٥٨، والزمر: ٢٠، والزخرف: ٥١، ومحمد: ١٢، ١٥، والفتح: ٥، ١٧، والحديد: ١٢، والمجادلة: ٢٢، والصف: ١٢، والتغابن: ٩، والطلاق: ١١، والتحريم: ٨، والبروج: ١١، والبينة: ٨.

(٨) وردت في سورة الرعد: ٣، والنحل: ١٥، والنمل: ٦١، ونوح: ١٢.

(٩) القمر: ٥٤.

أصله الشَّقُّ الواسع الذي يجري فيه الماء من نَهَرْتُ الشيء أي شققتُهُ شقاً واسعاً، ثم تُجُوِّز به عن الماء الجاري فيه للمجاورة...

وقال بعضهم: ﴿فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ﴾ في ضياء لا ظلمة فيها؛ لأنّ الجنة لا ليل فيها إنما فيها نور يتلألأ. قلتُ: ويكون ذلك جَمْعُ نهارٍ نحو [قُذُل وقَذَال] وقيل له: نهارٌ مجازاً لأن النهار مدّة طلوع الشمس إلى غروبها، وليس ذلك في الجنة[1].

وفي رحلة ابن معصوم المدني، قال: كل ماء يجري فهو نهر، وحيث ينبع فهو: عين، وهو حين يكون معظم الماء، فهو: بحر[2].

انبثاق الماء وغيضه

١ - انبجس[3].. وفجّر[4]:

الانبجاس قريب من الانفجار، قال تعالى: ﴿فَٱنۢبَجَسَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾[5]. والحرث والانبجاس والانفجار والانفتاق والتفتق والانشقاق والتشقق متقاربات، إلا أنّ الانبجاس أكثر ما يقال في الخارج من ضيق. والانفجار أعم[6].

---

(١) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢٧٠٤/٤، ٢٧٠٥.

(٢) الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي: ٧٦/١.

(٣) وردت هذه المفردة في سورة الأعراف: ١٦٠.

(٤) وردت بصيغة ﴿تَفْجُرَ﴾ في سورة الإسراء: ٩٠، وبصيغة ﴿وَفَجَّرْنَا﴾ في سورة الكهف: ٣٣، ويس: ٣٤، والقمر: ١٢، ووردت بصيغة ﴿فَتُفَجِّرَ﴾ في سورة الإسراء: ٩١، وبصيغة ﴿يُفَجِّرُونَهَا﴾ في سورة الإنسان: ٦، أيضاً وردت بصيغة ﴿فُجِّرَتْ﴾ في سورة الانفطار: ٣، وبصيغة ﴿يَتَفَجَّرُ﴾ في سورة البقرة: ٧٤، وبصيغة ﴿فَٱنفَجَرَتْ﴾ في سورة البقرة: ٦٠، وبصيغة ﴿تَفْجِيرًا﴾ في سورة الإسراء: ٩١، والإنسان: ٦.

(٥) الأعراف: ١٦٠.

(٦) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، للسمين الحلبي: ٢٥١/١.

يقول الراغب الأصفهاني: يقال: بجس الماء، وانبجس: انفجر، ولكن الانبجاس أكثر ما يقال فيما يخرج من شيء ضيق.

والانفجار يستعمل فيه وفيما يخرج من شيء واسع؛ ولذلك قال عز وجل: ﴿فَٱنۢبَجَسَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ﴾(1)، وقال في موضع آخر: ﴿فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ﴾(2) فاستعمل حيث ضاق المخرج اللفظين، قال تعالى: ﴿وَفَجَّرۡنَا خِلَٰلَهُمَا نَهَرٗا﴾(3) وقال: ﴿وَفَجَّرۡنَا ٱلۡأَرۡضَ عُيُونٗا﴾(4)، ولم يقل: «بجسنا»(5).

من هنا؛ «يُلاحظ أنّ القرآن حينما ذكر انبثاق الماء من الأرض عبّر عنه بالفعل «فجّر»، وحينما ذكر انبثاقه من الحجر، عبّر عنه إمّا بالفعل المذكور، أو بالفعل: «انبجس»»(6).

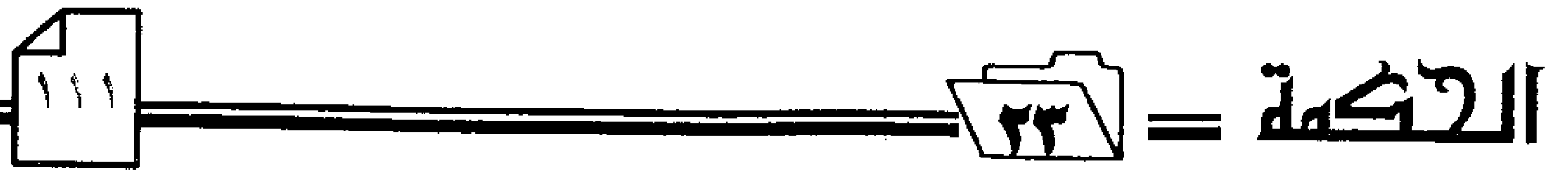
٢ ـ غيض:

وردت هذه المفردة في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ﴾(7).

يقول السمين الحلبي: أي نقص. يقال: غاض الماء يغيض غيضاً وغاضه اللَّهُ يغيضه غيضاً أي نقصه، فيكون لازماً ومتعدياً نحو نقص وزاد، فإنهما يكونان لازمين ومتعديين(8).

---

(١) الأعراف: ١٦٠.
(٢) البقرة: ٦٠.
(٣) الكهف: ٣٣.
(٤) القمر: ١٢.
(٥) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني: تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، مادة (بجس)، ط.دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، د.ت.
(٦) الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي، لمحمد بن عبدالعزيز بن عبدالله: ٩١/١.
(٧) هود: ٤٤.
(٨) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ١٩٣٠/٣.





كلمات لها صلة بالبحر

١ ـ البرزخ:

وردت في هذا المعنى مفردة في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾﴾[(١)].

كما وردت بصيغة ﴿بَرْزَخًا﴾ في قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا﴾[(٢)].

يقول السمين الحلبي[(٣)]: البرزخ: هو الحاجز بين الشيئين، قال تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ﴾. أي بينهما فاصل وحاجز فلا يسعى هذا على ذلك، فهما في رأي العين مختلطان وفي قدرته منفصلان، فهذا معنى قوله: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ﴾.

يقول شهيد الإسلام سيد قطب في تفسيره لهاتين الآيتين: «والبحران المشار إليهما هما البحر المالح والبحر العذب، ويشمل الأول البحار والمحيطات، ويشمل الثاني الأنهار. ومرج البحرين أرسلهما وتركهما يلتقيان، ولكنهما لا يبغيان، ولا يتجاوز كل منهما حدّه المقدّر، ووظيفته المقسومة، وبينهما برزخ من طبيعتهما من صنع الله.

وتقسيم الماء على هذا النحو في الكرة الأرضية لم يجيء مصادفة ولا جزافاً، فهو مقدَّر تقديراً عجيباً. الماء المالح يغمر نحو ثلاثة أرباع سطح الكرة الأرضية ويتصل بعضه ببعض، ويشغل اليابس الربع. وهذا القدر الواسع من الماء المالح هو اللازم بدقّة لتطهير جو الأرض وحفظه دائماً صالحاً للحياة. . .

---

(١) الرحمن: ١٩، ٢٠.

(٢) الفرقان: ٥٣.

(٣) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ١/٢٨١.

وتصبُّ جميع الأنهار ـ تقريباً ـ في البحار. وهي التي تنقل إليها أملاح الأرض، فلا تغيِّر طبيعة البحار ولا تبغي عليها. ومستوى سطوح الأنهار أعلى في العادة من مستوى سطح البحر، ومن ثم لا يبغي البحر على الأنهار التي تصب فيه، ولا يغمر مجاريها بمائه المالح، فيحولها عن وظيفتها ويبغي على طبيعتها! وبينهما دائماً هذا البرزخ من صنع الله؛ فلا يبغيان!»[1].

٢ ـ لجة البحر:

يقول الله ـ تعالى ـ: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ﴾[2].

في عمدة الحفّاظ[3]: اللجيّ: هو البحر الأعظم الذي لا يدرك قعره لتراكم مياهه، منسوب إلى اللّجة وهو معظم الماء، والجمع لُجَجٌ.

قال الشاعر:

شربن بماء البحر ثم ترفعت   متى لجج خضر لهنّ نئيج[4]

والتجَّ البحرُ: عظم موجه وتياره. قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾[5]. أي بعيداً عظيماً قعره.

٣ ـ اليمّ:

جاء ذكر هذا الاسم في القرآن الكريم ثماني مرات[6].

---

(١) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب: ٦/٣٤٥٢، ٣٤٥٣، الطبعة الثانية عشرة ـ دار الشروق، سنة ١٤٠٦هـ

(٢) النور: ٤٠.

(٣) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٤/٢٣٥٢، ٢٣٥٣.

(٤) البيت لأبي ذؤيب الهذلي. ينظر: ديوان الهذليين: ١/٥٠، والخصائص، لابن جني: ٢/٨٥.

(٥) النمل: ٤٤.

(٦) ورد هذا الاسم في قوله تعالى: ﴿فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ فِي ٱلْيَمِّ...﴾ [الأعراف: ١٣٦]. كما ورد في سورة طه: ٣٩، ٧٨، ٩٧، والقصص: ٧، ٤٠، والذاريات: ٤٠.

يقول السمين الحلبي: واليم البحر مطلقاً، وقيل: هو الذي غرق فيه فرعون بخصوصه، ويسمى أساف. وقيل: هو البحر بلغة الحبشة[1].

يقول ابن قتيبة: اليم: البحر[2].

وفي البرهان للزركشي: اليم: البحر بالقبطية[3].

ويقول الجواليقي: قال ابن قتيبة: اليم: البحر بالسريانية[4].

ويقول السيوطي عن اليم: نقل ابن الجوزي أنه البحر بلغة العبرانية، وقال غيره: بالنبطية[5].

أقول: هذا الاسم معرب حقاً، فهو في العبرية: يام: (yam) بمعنى: بحر[6].

وفي السريانية: يمّا، وتعني في هذا اللسان بحر، بحيرة، بركة، هدير، كما ترد يمنا، يمت بنفس المعنى أيضاً[7].

---

(١) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٤/٢٩٣١.

(٢) تفسير غريب القرآن: لابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، ص١٧١، ط. دار الكتب العلمية ببيروت، سنة ١٣٩٨هـ. وراجع: معجم غريب القرآن: لمحمد فؤاد عبدالباقي: ص٢٣٣، الطبعة الثانية: عيسى البابي الحلبي، د.ت.

(٣) البرهان في علوم القرآن: للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ص١٧١، ط٢ - عيسى البابي الحلبي. وقارن بـ: قاموس الفارسية: د.عبدالنعيم محمد حسنين، ص٨٣٦، الطبعة الأولى، الناشر: دار الكتاب اللبناني ببيروت.

(٤) المعرب: للجواليقي، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص٤٠٣، الطبعة الثانية - دار الكتب، سنة ١٣٨٩هـ.

(٥) المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب: للسيوطي، تحقيق الدكتور إبراهيم أبو سكين، ص٩٩، ط. الأمانة سنة ١٤٠٠هـ. وراجع: الأصل والبيان في معرب القرآن: للشيخ حمزة فتح الله، تعليق محمد إبراهيم سعد، ص٢٥، ط. مطبعة مصر الحرة، د.ت.

(٦) Hebrew and English Lexicon of the old Testament: Francis Brown, S.R. Driver, C.A. Brigg S, P.410, Oxford, 1979.

(٧) Dictionnaire Syriaque Francais, Syriac-English Dictionary: louis castaz, S.G., (yima), 1963.

غير أنني أرجح أنها معربة من الآرامية؛ حيث مشابهتها في اللفظ والمعنى الكلمة العربية[(١)].

مسمَّيات الآبار

١ ـ الجب:

قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُواْ يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ﴾[(٢)].

وقال عز وجل: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ﴾[(٣)].

يقول السمين الحلبي: الجب: بئر لم تطو، سميت بذلك إما لأنها جبّت من الأرض أي قطعت. والجب: القطع؛ وإما لأنها حفرت في الأرض الجبوب وهي الغليظة[(٤)].

٢ ـ الرس:

يقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَاْ وَأَصْحَٰبَ ٱلرَّسِّ وَقُرُونًۢا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا ﴿٣٨﴾﴾[(٥)].

= وراجع: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم: للجواليقي، تحقيق الدكتور: ف عبدالرحيم، ص٦٤٥، ٦٤٦، الطبعة الأولى ـ دار القلم سنة ١٤١٠هـ.

(١) يراجع: المعرب في القرآن الكريم: للدكتور/ محمد السيد علي بلاسي، ص٢٦٠ (رسالة ماجستير محفوظة بكلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر).

وغرائب اللغة العربية: للأب رفائيل نخلة اليسوعي، ص٢١٠، الطبعة الثانية ـ المطبعة الكاثوليكية ببيروت، سنة ١٩٦٠م.

والألفاظ الفارسيّة المعرّبة: للسيد أدّي شير، ص٧٣، الطبعة الثانية ـ دار العرب للبستاني، سنة ١٩٨٧م.

(٢) يوسف: ١٠.

(٣) يوسف: ١٥.

(٤) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ١/٤٨٤.

(٥) الفرقان: ٣٨.





وقال عز شأنه: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ ﴿١٢﴾﴾[1].

يقول ابن عطية[2]: اختلف الناس في أصحاب الرس، فقال ابن عباس: هم قوم ثمود. وقال قتادة: هم أهل قرية من اليمامة يقال لها الرس والفلج. وقال مجاهد: هم أهل قرية فيها بئر عظيمة يقال لها الرس. وقال كعب ومقاتل والسدي: الرس بئر بأنطاكية الشام قتل فيها صاحب ياسين. وقال الكلبي: أصحاب الرس قوم بعث إليهم نبي فأكلوه. وقال قتادة: أصحاب الرس وأصحاب الأيكة قومان أرسل إليهما شعيب عليه السلام. وقاله وهب بن منبه. وقال علي ـ رضي الله عنه ـ في كتاب الثعلبي: أصحاب الرس قوم عبدوا شجرة صنوبر يقال لها شاه درخت. رسوا نبيهم في بئر حفروه له...

والرس في اللغة: كل محفور من بئر أو قبر أو معدن.

وفي اللسان[3]: قال الزجاج: يروى أن الرس ديار لطائفة من ثمود.

قال: ويروى أن الرس قرية باليمامة يقال لها فلج. ويروى أنهم كذبوا نبيهم ورسوه في بئر، أي دسوه فيها حتى مات. ويروى أن الرس بئر، وكل بئر عند العرب رس، ومنه قول النابغة:

تنابلة يحفرون الرساسا

---

(١) ق: ١٢.

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: للقاضي أبي محمد ابن عطية الأندلسي (ت٥٤٦هـ)، تحقيق المجلس العلمي بمكناس، ١٢/٢٥، ط.مطابع فضالة بالمحمدية، بالمملكة المغربية، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، سنة ١٤٠٨هـ. ولمزيد من التفصيل؛ يراجع: الاشتقاق عند الزجاج.. مع عمل معجم اشتقاقي لغوي من كتبه المتاحة: للدكتور/ محمد السيد علي بلاسي، ص٢٧١، ٢٧٢ (رسالة دكتوراه مخطوطة محفوظة بمكتبة كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر).

(٣) لسان العرب: لابن منظور، تحقيق عبدالله علي الكبير وآخرين، مادة (رسس)، ص١٦٤١، ط.دار المعارف، د.ت. وقارن بـ: معاني القرآن وإعرابه: لابن إسحاق الزجاج، تحقيق الدكتور/ عبدالجليل عبده شلبي، ٤/٦٨، الطبعة الأولى ـ عالم الكتب ببيروت، سنة ١٤٠٨هـ.

من أسماء السحاب

١ ـ السحاب[١]:

يقول السمين الحلبي[٢]: سمّي السحاب سحاباً إما لجرّه الماء أو لجر الرياح له. أو لانجراره في حمره... والسحاب: الغيم سواء كان فيه ماء أو لم يكن.

ولذلك قيل سحاب جهام. وقد يذكر السحاب ويراد به الظل والظلمة على طريق التشبيه كقوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾[٣].

٢ ـ الركام[٤]:

يقول السمين الحلبي عند قوله تعالى: ﴿سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾[٥] أي متراكب بعضه فوق بعض.

والركام: المتراكم أيضاً، ومنه قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا﴾[٦] أي كثيفاً[٧].

---

(١) ورد في كتاب الله بلفظ ﴿ٱلسَّحَابِ﴾ خمس مرات في سورة البقرة: ١٦٤، والرعد: ١٢، والنور: ٤٠، والنمل: ٨٨، والطور: ٤٤، كما ورد بلفظ ﴿سَحَابًا﴾ أربع مرات في سورة الأعراف: ٥٧، والنور: ٤٣، والروم: ٤٨، وفاطر: ٩.

(٢) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢/١١٧٧.

(٣) النور: ٤٠.

(٤) ورد بصيغة ﴿مَّرْكُومٌ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُوا۟ سَحَابٌ مَّرْكُومٌ ﴿٤٤﴾﴾ [الطور: ٤٤]. أيضاً ورد بصيغة ﴿رُكَامًا﴾ في قوله ـ عز وجل ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا﴾ [النور: ٤٣].

(٥) الطور: ٤٤.

(٦) النور: ٤٣.

(٧) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢/١٠٦٣.



ويقول الزجاج: ومركوم: قد ركم بعضه على بعض[١].

٣ ـ الظلة[٢]:

في عمدة الحفاظ: قوله تعالى: ﴿عَذَابُ يَوْمِ ٱلظُّلَّةِ﴾[٣] هي سحابة أنشأها الله تعالى كان فيها عذاب مدين، قيل: أصابهم في ذلك اليوم حر عظيم إلى أن كادوا يهلكوا، فأرسل الله ظلة كثيفة، أي سحابة متراكمة فهرعوا إليها يستجيرون بها من الحرّ، فلمّا تكاملوا تحتها أطبقتْ عليهم بعذابها فلم يُرَ يومٌ مثله. وحكى الفرّاء: أظلّ يومنا أي صار ذا ظلّ وهي السحاب[٤].

٤ ـ الصيّب:

وردت هذه المفردة في قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾[٥].

يقول السمين الحلبي: الصيّب: المطر النازل بشدّةٍ من مكانٍ يَصُوبُ إذا نزل. . .

وقيل: الصيّب: السَّحابُ، وهو [فَيْعِل] من صَابَ يَصُوبُ. والفرّاء يقول: إنّه [فَعِيلٌ] والأصل صَوِيبٌ[٦].

وفي معاني القرآن وإعرابه[٧]: الصيّب في اللغة: المطر وكلّ نازل من

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٥/٦٧.
(٢) وردت هذه الكلمة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ﴾ [الأعراف: ١٧١]. وقوله تعالى: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ ٱلظُّلَّةِ﴾ [الشعراء: ١٨٩].
(٣) الشعراء: ١٨٩.
(٤) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢/١٦٢١.
(٥) البقرة: ١٩.
(٦) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢/١٤٧٧.
(٧) معاني القرآن وإعرابه، للزجاج: ١/٩٤.

عُلُوٍّ إلى أسفل فقد صاب يصوب، قال الشاعر:

كأنهم صابت عليهم سحابة صواعقها لطيرهنّ دبيب

وهذا أيضاً مثل يضربه الله ـ عز وجل ـ للمنافقين، كأنّ المعنى: أو كأصحاب صيّب. فجعل دين الإسلام لهم مثلاً فيما ينالهم من الشدائد والخوف، وجعل ما يستضيئون به من البرق مثلاً لما يستضيئون به من الإسلام، وما ينالهم من الخوف في البرق بمنزلة ما يخافونه من القتل؛ والدليل على ذلك قوله ـ عز وجل ـ: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾[1].

٥ ـ الغمام[2]:

يقول السمين الحلبي: قال بعضهم: الغمام هو الغيم الأبيض، وسمي غماماً من قبل لقيامه بالماء في جوفه، وماء مغمم: علا غيره من الماء. وقال شمر: سمي غماماً من غمغمته وهي صوته، وفيه نظر؛ لأن الصوت فيه من الرعد لا منه. ويكون الغمام واحداً وجمعاً.

وأنشد للحطيئة:

إذا غبت عنا غاب عنا ربيعنا ونسقي الغمام الغرّ حين تؤوب

وقد يقال في الواحد غمامة، قال الشاعر:

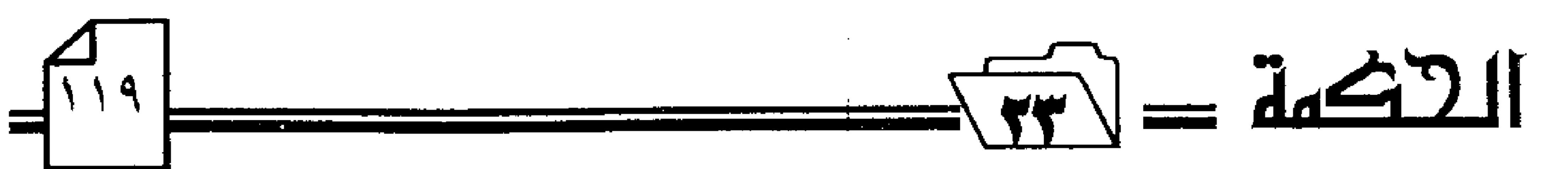
كما أبرقت قوماً عطاشاً غمامة فلما أتوها أقشعت وتجلت

وغامت السماء وأغامت وأغيمت وهو شاذ وغميت والمصدر الغيمومة كالديمومة، وغمت وأغمت، ويقال: يوم مغيوم. قال علقمة بن عبدة:

---

(١) المنافقون: ٤.

(٢) وردت هذه الكلمة في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ﴾ [البقرة: ٥٧]. أيضاً وردت في سورة البقرة: ٢١٠، والأعراف: ١٦٠، والفرقان: ٢٥.



حتى تذكر بيضات وهيجة يوم رذاذ عليه الريح مغيوم[1]

٦ ـ المزن:

ورد هذا الاسم في قول الله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾﴾[2].

في عمدة الحفاظ: المزن: السحاب، واحدتها مزنة.

قال عامر بن جوين الطائي:

فلا مزنة ودقت ودقها ولا أرض أبقل إبقالها

وقيل: المزن: السحاب المضيء فهو أخص من السحاب، والقطعة منه مزنة. ويقال للهلال الذي يبدو من فلك السحاب: ابن مزنة. وفلان يتمزن: أي يتكرم ويتشبّه بالمزن[3].

٧ ـ المعصرات:

يقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾﴾[4].

يقول السمين الحلبي عند قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ﴾: هي السحاب؛ لأنها تعتصر المطر أي تغص به. وقيل: هي السحائب التي تأتي بالإعصار. وهي الريح التي تثير الغبار. وقيل: الرياح لأنها تعصر السحاب فينزل فيها المطر، وهو المروي عن ابن عباس ـ رضي الله تعالى عنهما ـ.

قال الهروي: إذا فسر بهذا التفسير كانت بمعنى الباء[5].

---

(١) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٣/١٩٠٨.

(٢) الواقعة: ٦٩.

(٣) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٤/٢٤٨٤.

(٤) النبأ: ١٤.

(٥) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٣/١٧٤٤، ١٧٤٥.

من أسماء المطر

١ ـ المطر[1]:

يقول السمين الحلبي عند قوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا﴾[2].

المطر: الماء المنسكب من السماء. ويقال: يومٌ ماطر ومطير ومُمطر على المبالغة.

وجاء في التفسير: أنّ ﴿أمطَرْنا﴾ في العذاب و(مطرنا) في الرحمة.

قال الهدويّ: وأما لغة العرب، فيقال: مَطَرَت السماء وأمطرتْ. وقال الراغب: ويقال إنّ «مطر» يُقال في الخير و«أمطر» في الشرّ، قال تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً﴾. ومطر وتَمَطّر: ذهب في الأرض ذهاب المطر. وفرس متمطِّر: سريع كالمطر. والمستمطر: طالب المطر، ويقال: ما مطرنا منه وما مطرتُ منه بشرٌ[3].

هذا؛ «على حين، لا يذكر «المطر» ومشتقاته في القرآن الكريم إلا مرتبطاً بمواقف العذاب والعقاب في الدنيا، فهو في ذلك كالريح تماماً، ويلاحظ أنّ كل هذه المواضع ترد في سور مكية ما عدا آية واحدة، وتتعلق كلها بقصص المخالفين والمنافقين والكفار من السابقين الذين تذكر قصصهم

---

(١) وردت هذه المادة في القرآن الكريم بصيغة ﴿وَأَمْطَرْنَا﴾ خمس مرات في سورة الأعراف: ٨٤، وهود: ٨٢، والحجر: ٧٤، والشعراء: ١٧٣، والنمل: ٥٨. كما وردت بلفظ ﴿فَأَمْطِرْ﴾ مرة واحدة في سورة الأنفال: ٣٢، أيضاً وردت بلفظ ﴿أُمْطِرَتْ﴾ مرة واحدة في سورة الفرقان: ٤٠. كذلك وردت بصيغة ﴿مَطَرِ﴾ أربع مرات في سورة النساء: ١٠٢، والفرقان: ٤٠، والشعراء: ١٧٣، والنمل: ٥٨. كما وردت بصيغة ﴿مَّطَرًا﴾ ثلاث مرات في سورة الأعراف: ٨٤، والشعراء: ١٧٣، والنمل: ٥٨. أيضاً وردت بصيغة ﴿مُّمْطِرُنَا﴾ مرة واحدة في سورة الأحقاف: ٢٤.

(٢) الأعراف: ٨٤.

(٣) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢٥٠١/٤، وراجع: المفردات، للراغب الأصفهاني: ص٤٧٠.





لتؤخذ منها العظة والعبرة»[١].

٢ ـ الغيث[٢]:

يقول الله ـ تعالى ـ: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾[٣].

في عمدة الحفاظ: قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ﴾ أي مطر. وقيل: تقديره: كمثل نبات ينبت عن غيث، ولا حاجة إليه لقوله: ﴿نَبَاتُهُۥ﴾. والغَيْثُ يقال في المطر والغَوْثُ في النُّصْرَةِ.

قال ذو الرُّمة:

سمعتُ الناس ينتجعون غيثاً فقلت لِصَيْدَحَ انتجعي بلالا

واستغثته: طلبت الغوث منه فغاثني من الغيث، فأغاثني من الغوث[٤].

هذا، «والعرب فرقوا بين «الغيث» و«المطر»، فكان الغيث في الأغلب الأعمّ خيراً وخصباً وبركة، ولن يكون عذاباً البتة. أما المطر، فينصرف إلى العذاب، كما ينصرف إلى حقيقة، بيد أنه لم يرد في القرآن إلا في معرض العذاب والشر»[٥].

٣ ـ الوابل[٦]:

يقول السمين الحلبي عند قوله تعالى: ﴿أَصَابَهَا وَابِلٌ﴾[٧]: الوابل:

---

(١) الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي: لمحمد بن عبدالعزيز بن عبدالله ٨٧/١.

(٢) وردت هذه الكلمة في كتاب الله ـ تعالى ـ ثلاث مرات في سورة لقمان: ٣٤، والشورى: ٢٨، والحديد: ٢٠.

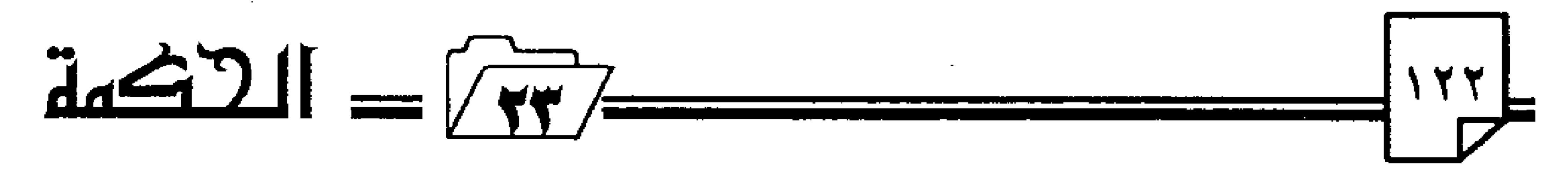
(٣) الحديد: ٢٠.

(٤) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ١٩٢٧/٣.

(٥) الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي: ٨٥/١.

(٦) وردت هذه الكلمة ثلاث مرات في كتاب الله المجيد: في سورة البقرة: ٢٦٤، ومرتين في: ٢٦٥.

(٧) البقرة: ٢٦٥.



المطر الثقيل القَطْر، وقيل: عظيم القطر، وجمعه: وبْلٌ نحو راكب ورَكْب، وصاحب وصَحْب. وقد جُمِعَ جَمْعَ العقلاء؛ للنفع الحاصل به المشبّه لنفع العقلاء في قول الشاعر:

يلاعب الريحُ بالعصرين قسطله والوابلون وتهتانُ التجاويد

ويجمع أيضاً على وابل وَوِبَالٍ نحو ضارب وضرب وضراب[1].

ويقول الزّجّاج عند قوله جلّ وعزّ: ﴿فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾[2]: الوبيل: الثقيل الغليظ جدّاً؛ ومن هذا قيل للمطر الغليظ العظيم: وابل[3].

٤ ـ الودق[4]:

في عمدة الحفّاظ قوله تعالى: ﴿فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ﴾[5]. الوَدْقُ: المطر، الواحدة وَدْقَةٌ. وقيل: الوَدْقُ ما يكون خلال المطر كأنّه غبارٌ، وقد يُعَبَّرُ به عن المطر[6].

٥ ـ الرجع:

يقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجْعِ ﴿١١﴾﴾[7].

---

(١) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٤/٢٧٩٥.

(٢) المزمل: ١٦.

(٣) معاني القرآن وإعرابه: ٥/٢٤٢.

(٤) وردت هذه الكلمة في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ﴾ [النور: ٤٣]. أيضاً وردت في قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿وَيَجْعَلُهُۥ كِسَفًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ﴾ [الروم: ٤٨].

(٥) النور: ٤٣.

(٦) عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٤/٢٨٢٤.

(٧) الطارق: ١١.





يقول السمين الحلبي: هو المَطَر؛ سمّي بذلك لأنّه يرجعُ كُلَّ سنةٍ فيتكرّر. وقيل: ذات المطر بعد المطر، وهو بمعناه[1].

٦ ـ السماء:

قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾[2].

يقول ابن عطية عند تفسيره لهذه الآية الكريمة: والسماء: المطر، ومنه قول الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم   رعيناه وإن كانوا غضابا

ويضيف ابن عطية قائلاً: وتحتمل الآية أن تراد السماء المعروفة على تقدير: وأرسلنا مطر السماء؛ لأنّ مدراراً لا يوصف به إلا المطر[3].

مناقع الماء

العرم:

يقول المولى ـ عز وجل ـ: ﴿فَأَعْرَضُواْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ ٱلْعَرِمِ﴾[4].

يقول ابن قتيبة: العزم: المسناة. واحدها: عرمة.

قال الشاعر:

من سبأ الحاضرين مأرب، إذ   يبنون من دون سمله العرما[5]

---

(١) عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٩٩٦/٢.
(٢) الأنعام: ٦.
(٣) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية: ٨/٦.
(٤) سبأ: ١٦.
(٥) تفسير غريب القرآن، لابن قتيبة: ص٣٥٥.

وفي معجم غريب القرآن: العرم: الشديد. قال عمرو بن شرحبيل: العرم: المسناة، بلحن أهل اليمن. وقال غيره: العرم: الوادي[1].

وينقل السيوطي قول ابن أبي حاتم عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿سَيْلَ ٱلْعَرِمِ﴾ قال: العرم بالحبشية وهي المسناة التي يجتمع فيها الماء ثم ينبثق[2].

غير أنّه في قاموس الفارسيّة: «عرم» تعني: سدّ، مطر شديد، اسم سيل شديد حدث في القرن الثاني قبل الميلاد بالقرب من سبأ، وحطّم السدّ المعروف بسدّ مأرب، وأدّى إلى انقراض دولة سبأ[3].

في تغيُّر الماء

آسن:

قال تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾[4].

يقول السمين الحلبي عند قوله تعالى: ﴿مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾: أي غير متغيِّر الرائحة، يقال: أَسَنَ الماء يَأْسِنُ ويَأْسَنُ أُسُوناً فهو آسِنٌ، وأَسِنَ يَأْسَنُ فهو أَسِنٌ بالقصر[5].

---

(١) معجم غريب القرآن: لمحمد فؤاد عبدالباقي، ص١٣٥، الطبعة الثانية، عيسى البابي الحلبي، د.ت.، وانظر: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، للسمين الحلبي: ١٧١٣/٣، ١٧١٤.

(٢) المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب: للسيوطي، تحقيق الدكتور إبراهيم أبو سكين، ص٦٢، ط.الأمانة سنة ١٤٠٠هـ

(٣) قاموس الفارسية: د.عبدالنعيم محمد حسنين، ص٤٦٢، الطبعة الأولى، الناشر: دار الكتاب اللبناني ببيروت، د.ت. ولمزيد من التفصيل؛ راجع: المعرّب في القرآن الكريم.. دراسة تأصيليّة دلاليّة: للدكتور/ محمد السيّد علي بلاسي، ص١٩١ (رسالة ماجستير مخطوطة محفوظة بكليّة اللغة العربيّة ـ جامعة الأزهر).

(٤) محمّد: ١٥.

(٥) عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ١٤٧/١.





أوعية الماء

١ ـ أكواب[١]:

يقول السمين الحلبي عند قوله تعالى: ﴿بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ﴾[٢]: الأكواب: جمع كُوبٍ، وهو إناء مستدير لا عُرْوَةَ له ولا خرطوم، فإنْ كان له عروة فهو إبريق...

ويُجمع الكوب على أكوابٍ وأكاويب، وتحقيقه أنّ أكاويب جمع أكواب[٣].

وقد سئل ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ عن معنى «الأكواب» فأجاب: القلال التي لا عرى لها.

وأنشد قول الهذليّ:

فلم ينطق الدِّيك حتّى مَلأْ ... تُ كوبَ الدِّنانِ لَهُ فاستدارا[٤]

وينقل السيوطي عن ابن جرير: أنّ الأكواب جرار ليست لها عُرى، وهي بالنبطية كوبا[٥].

ويشير رفائيل نخلة اليسوعي إلى أنّ الكوب كلمة مقتبسة من اللاتينية، ومعناها: إبريق صغير بلا عروة Cupa[٦]. غير أنّ أدّي يرى أن هذه الكلمة

---

(١) وردت هذه الكلمة في كتاب الله المجيد أربع مرات: في الزخرف: ٧١، والواقعة: ١٨، والإنسان: ١٥، والغاشية: ١٤.

(٢) الواقعة: ١٨.

(٣) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٣/٢٣٢١.

(٤) معجم غريب القرآن: محمد فؤاد عبدالباقي (مسائل نافع بن الأزرق)، ص٢٧٨.

(٥) المهذب: للسيوطي، تحقيق الدكتور إبراهيم أبو سكين، ص٣٠.

(٦) غرائب اللغة العربية: للأب رفائيل نخلة اليسوعي، ص٨٢٠، ط٢. المطبعة الكاثوليكية ببيروت، سنة ١٩٦٠م.

من موافقات اللغات[١]. وإلى هذا الرأي الأخير نميل[٢].

٢ ـ أباريق:

وردت هذه المفردة في قول الله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾﴾[٣].

يقول السمين الحلبي: والإبريق معروف وهو ما له عروة، بخلاف الكوب فإنّه لا عروة له؛ وسمّي بذلك لبريقه[٤].

ويقول الجواليقي: الإبريق: فارسي معرّب. وترجمته من الفارسية أحد شيئين: إما أنْ يكون طريق الماء، أو صبَّ الماء على هينةٍ[٥].

٣ ـ السقاية:

يقول السمين الحلبي عند قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ﴾[٦]: هي ما يشرب فيه كالكوز ونحوه الصواع، قيل: لعزّه يشرب فيه عزيز مصر[٧].

---

(١) الألفاظ الفارسية المعربة: للسيد أدي شير، ص١٣٩، ط٢، دار العرب للبستاني، سنة ١٩٨٧م.

(٢) لمزيد من التفصيل؛ راجع: المعرب في القرآن الكريم.. دراسة تأصيلية دلالية: الدكتور/ محمد السيد علي بلاسي، ص١٠٥.

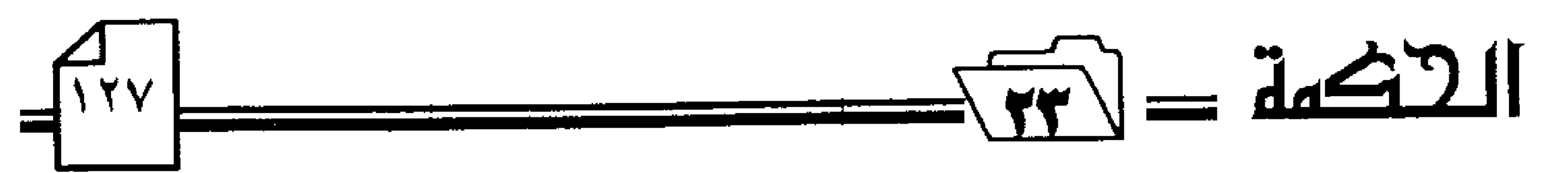
(٣) الواقعة: ١٧، ١٨.

(٤) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ١/٢٨٤.

(٥) المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم: لأبي منصور الجواليقي (٤٦٥ ـ ٥٤٠هـ)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر/ ص٧١، ط٢ ـ مطبعة دار الكتب سنة ١٣٨٩هـ.

(٦) يوسف: ٧٠.

(٧) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢/١٢٢٦.



٤ ـ كأس[١]:

يقول السمين الحلبي عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ﴾[٢]: الكأس: الإناء الذي فيه الخمر غالباً. وقيل: لا يقال له كأس إلا وفيه خمر، وإلا فهو قدح، كالخوان مع المائدة...

وقد يطلق على كل واحد من الشراب أو الإناء بانفراده كأس. يقال: كأس خال من الشراب وشربت كأساً. قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا﴾[٣] وقال تعالى: ﴿وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾[٤] وإبدال همزتها ألفاً مطرد نحو راسٍ، وهي مؤنثة وتجمع على أَكْؤُسٍ وكؤوس نحو أفلس وفلوس[٥].

الدلو:

قال تعالى: ﴿وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا۟ وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُۥ﴾[٦].

يقول السمين الحلبي: قوله تعالى: ﴿دَلْوَهُۥ﴾ أي أرسل الدلو، يقال: أدلى الدلو، أي أرسلها فدلاها أي أخرجها ملأى، ويجمع على أَدْلٍ في القلة، ودُلِيّ في الكثرة. والأصل أَدْلُوٌ[٧].

---

(١) وردت هذه الكلمة بتلك الصيغة ثلاث مرات في سورة الصافات: ٤٥، والواقعة: ١٨، والإنسان: ٥٠، أيضاً وردت بصيغة: ﴿كَأْسًا﴾ في سورة الطور: ٢٣، والإنسان: ١٧، والنبأ: ٣٤.

(٢) الإنسان: ٥.

(٣) الإنسان: ١٧.

(٤) الواقعة: ١٨.

(٥) عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢٢١١/٣.

(٦) يوسف: ١٩.

(٧) عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٩٠١/٢، ٩٠٢، وراجع: معاني القرآن وإعرابه للزجّاج، ٢٥٨/١.

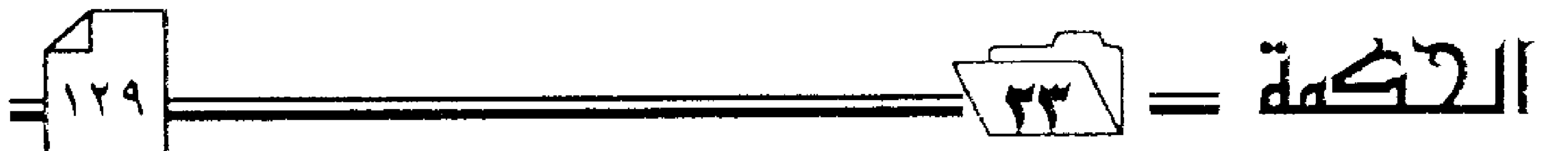


بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمـــة

كتاب إيضاح الوقف والابتداء من أهم الكتب التي وصلت إلينا في هذا الباب، ويكفي فيه ما رواه ابن الجزري عن الداني إذ يقول: «سمعت بعض أصحابنا يقول عن شيخ له أن ابن الأنباري لما صنف كتابه في الوقف والابتداء جيء به إلى ابن مجاهد، فنظر فيه وقال: لقد كان في نفسي أن أعمل في هذا المعنى كتاباً، وما ترك هذا الشاب المصنِّف ما يصنِّف»(١).
ولأهمية الكتاب لكونه من المصادر الأصيلة للنحو، ولصلة موضوع الكتاب بالقاعدة النحوية، وتحديد مواطن الوقف والابتداء على أساس منها، حيث

(١) غاية النهاية: ٢/٢٣١.






يبحث في تمام الكلام وانقضائه، كان اختياري موضوع البحث هذا، لتقديمه في هذه الندوة.

وقد قسمت البحث على أربعة مباحث، خصصت الأول للمؤلف، وموضوع الكتاب وعلاقته بالنحو، والثاني لمصطلحات الوقف عند ابن الأنباري مع المصطلحات عند غيره من المؤلفين في هذا المضمار، والأصول العامة التي بنى عليها الوقف والابتداء. والثالث للجملة العربية وتمام المعنى، وأثر ذلك في مواطن الوقف والابتداء، وكيفية معالجة ابن الأنباري للموضوع معتمداً على النصوص الواردة في المبحث الثاني للأصول التي اعتمدها المؤلف. والرابع لمظاهر النحو الكوفي في الكتاب من حيث المؤلف، لكونه أحد أئمة النحو الكوفي، والمصطلحات الواردة في الكتاب واستعمالاتها، وفي تفسير الحالات الإعرابية ذات المظهر الكوفي.

عسى أن أكون قد وفّقت في عرض الموضوع، والله ولي التوفيق.

المبحث الأول

أ ـ تعريف بالمؤلف:

هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فروة بن قطن بن دعامة أبو بكر.

مشهود له بالعلم والحفظ، حيث ذكر أنه كان يحفظ ثلاثمائة ألف بيت من الشعر شاهداً في القرآن الكريم، وكان يملي من حفظه لا من كتاب، لذا حين مرض انزعج عليه أبوه انزعاجاً شديداً، وحين قيل له في ذلك، قال: كيف لا أجزع لعلة من يحفظ جميع ما ترون؟ ـ وأشار إلى خزانة مملوءة كتباً ـ، وكان يأخذ نفسه بالتدبير الشديد من حيث الطعام الذي يتناوله والشراب لكي يبقي على حفظه، وحين سئل عن مقدار ما يحفظ، أجاب قائلاً أنه يحفظ ثلاثة عشر صندوقاً. وكان موسوماً بالتواضع والرجوع إلى

الحق، إذ يروى أنه صحف مرة في (حبان) أو (حيان)، وحين أخبر عن ذلك وتثبت من الصحيح تراجع في الجمعة الثانية وطلب من تلامذته تصحيح ما صحفه، وأمر بإخبار الشاب الذي نبه إلى الخطأ بما جرى من التصحيح.

ذكر له محقق الكتاب سبعة وعشرين مؤلفاً في النحو والأدب وعلوم القرآن، وكانت وفاته سنة ٣٢٨هـ[١].

ب ـ موضوع الكتاب وعلاقته بالدرس النحوي:

هناك فرق بين علم يسعى لحفظ النص من اللحن، وعلم يسعى لفهم النص، والمؤرخون لعلم النحو يثبتون أن أبا الأسود الدؤلي هو الذي قام بنقط المصحف نقط الإعراب بصبغ يخالف مداد المصحف[٢].

وكان هذا العمل من الخطوات الأولى لوضع علم النحو، فالحركات الإعرابية أخذت عن أبي الأسود، ولو كان النحو يسعى لحفظ النص من اللحن فقط لاكتفي بهذا العمل. ولكن تطور الدرس النحوي يدلل على أن الهدف كان أبعد من هذا، وهو فهم النص لا حفظه من اللحن فقط. وهذا ما يفسر لنا نشأة الحركة العقلية العربية كلها، بأنها كانت نتيجة نزول القرآن الكريم، فهي كلها من نحو وصرف وبلاغة وتفسير وفقه وأصول وكلام تسعى إلى هدف واحد هو فهم النص القرآني الكريم[٣].

ذلك أن المسلمين ابتداء عرفوا أن عليهم تطبيق الأحكام الشرعية، والقرآن هو المصدر الرئيس وذلك يقتضيهم فهمه.

---

(١) تنظر ترجمته في الفهرست: ٨٢، وغاية النهاية: ٢/٢٣٠، وطبقات المفسرين: ٢/٢٢٦، والأعلام: ٧/٢٢٦.

(٢) ينظر إيضاح الوقف والابتداء: ٤١، والفهرست: ٦٠.

(٣) ينظر دروس في المذاهب النحوية: ٩ ـ ١٠.

وعلم الوقف والابتداء من العلوم المرتبطة بالنحو ارتباطاً وثيقاً لأن مواطن الوقف واختلافها تؤثر في فهم المعنى وتغييره حسب القاعدة النحوية.

والوقف يطلق على معنيين:

أحدهما: القطع الذي يسكت عنده القارىء، وهو ما يكون بسبب التنفس، وهذا له أحكامه وكيفية الوقوف على آخر الكلمة.

والثاني: ما يكون بسبب انتهاء العبارة، واعتماده في ذلك على إتمام المعنى وعلاقة ذلك بالقاعدة النحوية، وتعليلات النحاة التي توجه مواضعه[1].

والثاني هو مقصودنا في موضوع الكتاب، ولا يقوم بهذا الأمر إلا عالم بالنحو، كما ذكر ذلك ابن الأنباري نفسه في كتابه هذا إذ يقول: «ومن تمام معرفة إعراب القرآن ومعانيه وغريبه معرفة الوقف والابتداء فيه»[2] وكما نقل ذلك عن ابن مجاهد إذ يقول: «لا يقوم بالتمام في الوقف إلا نحوي عالم بالقراءات، عالم بالتفسير والقصص، وتخليص بعضها من بعض، عالم باللغة التي نزل بها القرآن»[3] ويؤكد أهمية الموضوع وجليل خطره النكزاوي إذ يقول: «باب الوقف عظيم القدر جليل الخطر، لأنه لا يتأتى لأحد معرفة معاني القرآن، ولا استنباط الأدلة الشرعية منه إلا بمعرفة الفواصل»[4].

ولذلك حين سئل علي كرم الله وجهه عن قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ وقد رأينا الكافر يقتل المسلم، فكيف يكون ذلك؟ أجاب السائل بقوله: اقرأ ما قبلها ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَن

(١) ينظر المكتفى في الوقف والابتداء: ٩.

(٢) إيضاح الوقف والابتداء: ١٠٨.

(٣) القطع والائتناف: ٩٤، والإتقان: ٨٧/١.

(٤) الإتقان: ٨٣/١.

﴿يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، فقال: إنما يكون ذلك يوم القيامة(١).

ومن يمعن النظر في الآية يجد تأثير موطن الوقف على فهم النص واضحاً، فالسائل فهم أن الوقف على (يوم القيامة) تام، وأن ما بعده ليس له تعلق بما قبله، في حين أن الإمام علياً كرم الله وجهه أدرك هذا المعنى، وأن الكلام منسوق على ما قبله، ولا يتم الوقف إلا على قوله تعالى: ﴿سَبِيلًا﴾.

ومن هذا نجد اختلاف الفقهاء في قبول شهادة القاذف التائب تبعاً لاختلافهم في موطن الوقف، فمن وقف على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤]، قال: لا تقبل شهادته وإن تاب، وإن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ يكون من الفسق فقط. وأما من وصل الكلام ووقف على قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٥]، قال: تقبل شهادته، والاستثناء يكون من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾(٢).

وبهذا نجد ارتباط المعنى بالمبنى ارتباطاً وثيقاً، وأن مواطن الوقف تخضع للقاعدة النحوية من حيث تمام المعنى، وارتباط الكلام بعضه ببعض، «ومحاولة الفهم هذه هي التي حددت مسار المنهج لأنها ربطت درس النحو بكل المحاولات الأخرى التي تسعى لفهم النص، ومن ثم فإن دراسة منهج النحو عند العرب لا تكون صحيحة إلا مع اتصالها بدراسة العلوم العربية الأخرى...»(٣).

---

(١) ينظر المكتفى: ٤، ٥.

(٢) المكتفى: ٢٦٢ وينظر القطع والائتناف: ٩٤، ٩٥.

(٣) دروس في المذاهب النحوية: ١٠.



وعلى هذا يكون النحو من المحاولات التي رافقت سائر العلوم الأخرى في تفسير النصوص وإبراز معانيها على قواعده. فنجده في كتب التفسير كما نجده في كتب الفقه وأصوله وعند المتكلمين. ولما كان الوقف والابتداء يتحدد موضعه ونوعه على أساس القواعد النحوية، ووجوه الإعراب المحتملة ابتغاء فهم النص، فإننا نجد كتب الوقف والابتداء جمعت بين النحو ووجوه التفسير والقراءات والفقه، وعلى أساس من ذلك يتحدد نوع الوقف إن كان تاماً أو كافياً أو قبيحاً[١].

المبحث الثاني

أ ـ المصطلحات التي استعملها ابن الأنباري في الوقف:

ذكر ابن الأنباري الوقف التام والكافي والحسن والقبيح، ولكنه لم يستعمل إلا ثلاثة وهي: الوقف التام والحسن والقبيح، حيث استعمل (الحسن) بدل الكافي أيضاً.

فقد ورد قوله الأول: «فينبغي للقارىء أن يعرف الوقف التام، والوقف الكافي الذي ليس بتام، والوقف القبيح الذي ليس بتام ولا كاف»[٢] وفي موطن آخر ذكرها على الوجه الآتي: «اعلم أن الوقف على ثلاثة أوجه: وقف تام، ووقف حسن ليس بتام، ووقف قبيح ليس بحسن ولا تام»[٣] فاستعمل ما ذكره في القول الثاني، وعرف بكل نوع وضرب عليه أمثلة على الوجه الآتي: «فالوقف التام: هو الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده، ولا يكون بعده ما يتعلق به كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝٥﴾ [البقرة: ٥] فهذا وقف تام لأنه يحسن أن تقف على

---

(١) ينظر المكتفى: ١٧.
(٢) إيضاح الوقف: ١٠٨.
(٣) إيضاح الوقف: ١٤٩.

(المفلحين)، ويحسن الابتداء بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: ٦] وكذلك ﴿أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وقفٌ تام.

والوقف الحسن: هو الذي يحسن الوقف عليه، ولا يحسن الابتداء بما بعده، كقوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ الوقف على هذا حسن، لأنك إذا قلت: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ عقل عنك ما أردت، وليس بتام، لأنك إذا ابتدأت ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ قبح الابتداء بالمخفوض، وكذلك الوقف على ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ حسن، وليس بتام، لأنك تبتدىء ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ بالخفض.

والوقف القبيح: هو الذي ليس بتام ولا حسن. قوله: (بسم الله): الوقف على (بسم) قبيح لأنه لا يعلم إلى أي شيء أضفته. وكذلك الوقف على: ﴿مَٰلِكِ﴾ والابتداء ﴿يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ قبيح، يقاس على هذا كل ما يرد مما يشاكله»(١).

في حين نجد أن أبا جعفر النحاس وأبا عمرو الداني قد ذكرا المصطلحات الأربعة (التام والكافي والحسن والقبيح)، وعند التطبيق فرقا بين الكافي والحسن.

فالكافي: هو الذي يحسن الوقف عليه أيضاً والابتداء بما بعده، غير أن الذي بعده متعلق به من جهة المعنى دون اللفظ.

والحسن: هو الذي يحسن الوقف عليه، ولا يحسن الابتداء بما بعده، لتعلقه به من جهة اللفظ والمعنى جميعاً(٢).

لذا حين ينقل الداني عن ابن الأنباري وقفاً كافياً يقول: وقال ابن الأنباري أنه وقف حسن يريد به كافياً، وقد تكررت هذه العبارة في كتاب المكتفى.

(١) إيضاح الوقف: ١٤٩، ١٥٠.
(٢) المكتفى: ١٠٩.





من ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧] نقل الداني قول ابن الأنباري أن الوقف عليها حسن، وقال الداني: يريد كافياً[١] ولم يوافقه الداني على ذلك، بل ردّ عليه قائلاً: وليس كذلك لأن ﴿وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ﴾ بعد نسق على قوله: ﴿وَصَدٌّ﴾. ولأن خبر المبتدأ لم يأتِ بعد.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾ [الفرقان: ٢١] قال عنها ابن الأنباري: (حسن). ونقل الداني هذا قائلاً: «﴿أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾ كاف عند أبي حاتم وابن الأنباري وابن عبدالرزاق، وهو تام عندي لأنه انقضاء كلامهم»[٢].

وبهذا نجد أن ابن الأنباري استعمل (الحسن) بدل الكافي والحسن معاً. والذي سوّغ له ذلك أن أنواع الوقف تتفاوت بينها، فمنها ما هو تام بدرجة الكافي، ومنها ما هو أتم، وكذلك الحسن. قال الداني: «وقد يكون التام أيضاً في درجة الكافي من جهة تعلق الكلام من طريق المعنى لا من طريق اللفظ»[٣].

وقال في الوقف الكافي أيضاً: «وتفاضله في الكافي كتفاضل التام. ومما ورد منه في الفواصل فهو أتم وأكفى وأحسن مما يرد من ذلك في حشوهن»[٤].

وقد اختلفوا في تسمياتها وأنواعها حسب اجتهاداتهم، فالسجاوندي جعلها على خمس مراتب: (لازم، ومطلق، وجائز، ومجوز بوجه، ومرخص ضرورة)[٥] وقال غيره: (الوقف في التنزيل على ثمانية أضرب: تام

---

(١) ينظر إيضاح الوقف: ٥٥٠، والمكتفى: ١٣٤.

(٢) ينظر إيضاح الوقف: ٨٠٣، والمكتفى: ٢٦٧.

(٣) المكتفى: ١٠٨.

(٤) المكتفى: ١٠٩.

(٥) الإتقان: ٨٤، ٨٥.

وشبيه به، وناقص وشبيه به، وحسن وشبيه به، وقبيح وشبيه به)[١].

وقال ابن الجزري: «أكثر ما ذكر الناس في أقسام الوقف غير منضبط ولا منحصر، وأقرب ما قلته في ضبطه أن الوقف ينقسم إلى اختياري واضطراري. . .»[٢] ثم قال: «وقد يكون الوقف تاماً على تفسير أو إعراب غير تام على آخر»[٣].

والذي يهمنا من هذا أن ابن الأنباري قسمه على ثلاثة أصناف: تام وحسن وقبيح، وطبق ذلك على كتاب الله تعالى.

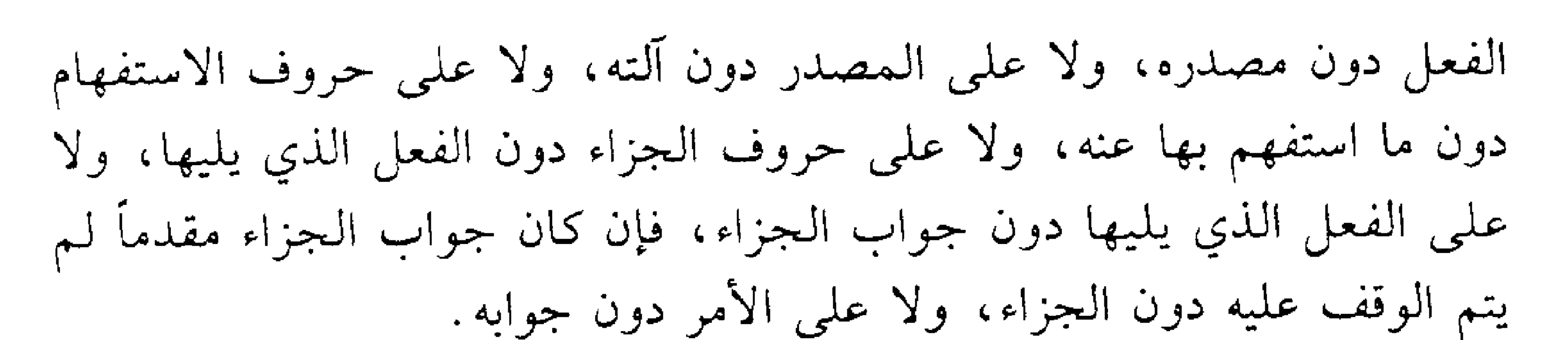
ب ـ «الأصول العامة التي يبنى عليها الوقف والابتداء»:

ذكر ابن الأنباري أصولاً عامة بنى عليها مواطن الوقف في (باب ما لا يتم الوقف عليه) حيث قال: «اعلم أنه لا يتم الوقف على المضاف دون ما أضيف إليه، ولا على المنعوت دون النعت، ولا على الرافع دون المرفوع، ولا على المرفوع دون الرافع، ولا على الناصب دون المنصوب، ولا على المنصوب دون الناصب، ولا على المؤكد دون التوكيد، ولا على المنسوق دون ما نسق عليه، ولا على (إن) وأخواتها دون اسمها، ولا على اسمها دون خبرها، ولا على (ظننت) وأخواتها دون الاسم، ولا على الاسم دون الخبر، ولا على المقطوع منه دون القطع، ولا على المستثنى منه دون الاستثناء، ولا على المفسر عنه دون التفسير، ولا على المترجم عنه دون المترجم، ولا على (الذي وما ومن) دون صلاتهن، ولا على صلاتهن دون معربهن[٤]، ولا على

---

(١) الإتقان: ٨٥.
(٢) النشر: ١/٢٢٥.
(٣) النشر: ١/٢٢٧.
(٤) يقصد بمعربهن الجملة التي تقع خبراً عن المبتدأ، وهذا عند نحاة الكوفة، أي لا يجوز الوقف على جملة الصلة دون الجملة التي تقع خبراً عن الاسم الموصول، لأن المبتدأ مرفوع بالخبر عندهم.





الفعل دون مصدره، ولا على المصدر دون آلته، ولا على حروف الاستفهام دون ما استفهم بها عنه، ولا على حروف الجزاء دون الفعل الذي يليها، ولا على الفعل الذي يليها دون جواب الجزاء، فإن كان جواب الجزاء مقدماً لم يتم الوقف عليه دون الجزاء، ولا على الأمر دون جوابه.

والفاء تنصب في جواب ستة أشياء: في جواب الأمر والنهي والاستفهام والجحود والتمني والشكوك[1]، لا يتم الوقف على هذه الستة دون الفاء.

ولا يتم الوقف على الأيمان دون جواباتها، ولا على (حيث) دون ما بعدها، ولا على بعض أسماء الإشارة دون بعض.

ولا يتم الوقف على المصروف عنه دون الصرف، ولا على الجحد دون المجحود، ولا على (لا) في النهي دون المجزوم، ولا على (لا) إذا كانت بمعنى (غير) دون الذي بعدها، ولا على (لا) إذا كانت تبرئة دون الذي بعدها، ولا على (لا) إذا كانت توكيداً للكلام غير جحد، ولا على (لا) إذا كان الحرف الذي قبلها عاملاً في الذي بعدها، فإن كان غير عامل صلح للمضطر أن يقف عليه.

ولا يتم الكلام على الحكاية دون المحكي، ولا على (قد وسوف ولما وإلا وثم) لأنهن حروف معان تقع الفائدة فيما بعدهن.

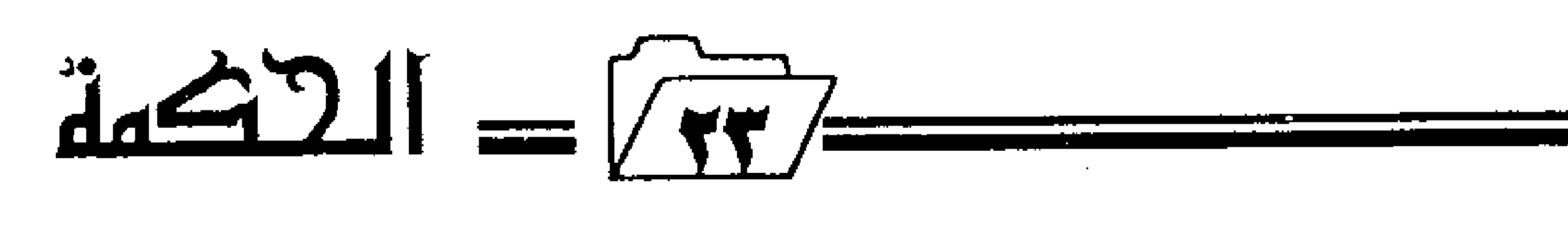
ولا يتم الوقف على «أو» و«لا» «وبل» لأنهن حروف نسق يعطفن ما بعدهن على ما قبلهن»[2].

وبعد أن سطر ابن الأنباري هذه القواعد العامة لمواطن الوقف، أخذ يضرب الأمثلة لكل نوع منها، ولا يسعنا في هذا المقام، أن نورد جميع ما

---

(١) يقصد بالشكوك، الرجاء، لأن الرجاء غير محقق الوقوع وإن كان متوقعاً.

(٢) إيضاح الوقف: ١١٦ ـ ١١٩.





ذكره، لذا نجتزىء بمثل واحد لكل قاعدة منها على الوجه الآتي:

المضاف دون ما أضيف إليه مثل قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ١٣٨] الوقف على الصبغة الأولى قبيح لأنها مضافة إلى (الله)[١].

والمنعوت دون النعت مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ الوقف على ﴿لِلَّهِ﴾ غير تام لأن ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ نعته[٢].

والرافع دون المرفوع مثل: ﴿قَالَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ١١٥] الوقف على ﴿قَالَ﴾ قبيح لأن الذي بعده مرفوع به[٣].

والمرفوع دون الرافع مثل: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] الوقف على ﴿ٱللَّهُ﴾ قبيح لأنه مرفوع بـ﴿خَٰلِقُ﴾ و﴿خَٰلِقُ﴾ به[٤].

والناصب دون المنصوب فقوله: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ﴾ [هود: ٤٢] الوقف على ﴿نُوحٌ﴾ غير تام، لأن (الابن) منصوب بـ(نادى)[٥].

والمنصوب دون الناصب فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥] الوقف على ﴿إِيَّاكَ﴾ قبيح لأنه منصوب بـ ﴿نَعْبُدُ﴾، والثاني منصوب بـ ﴿نَسْتَعِينُ﴾[٦].

والمؤكد دون التوكيد فقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠﴾ [ص: ٧٣] الوقف على ﴿ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ غير تام لأن قوله تعالى: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾

---

(١) إيضاح الوقف: ١١٩.
(٢) المصدر نفسه: ١١٩ ـ ١٢٠.
(٣) المصدر نفسه: ١٢١.
(٤) المصدر نفسه: ١٢٢.
(٥) المصدر نفسه: ١٢٣.
(٦) المصدر نفسه: ١٢٤.





توكيد لـ ﴿ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ﴾[1].

وأما المنسوق دون ما نسقته عليه فقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحج: ١٨] الوقف على ﴿ٱلسَّمَـٰوَٰتِ﴾ غير تام، لأن ﴿مَن﴾ الثانية نسق على الأولى...[2].

و﴿إِنَّ﴾ دون اسمها فقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ ۝٧٥﴾ [هود: ٧٥] الوقف على ﴿إِنَّ﴾ قبيح لأن ﴿إِبْرَٰهِيمَ﴾ اسمها، والوقف على ﴿إِبْرَٰهِيمَ﴾ قبيح، لأن (حليماً) خبرها، والوقف على (حليم) غير تام، لأن (أواهاً) نعت له، والوقف على ﴿أَوَّٰهٌ﴾ غير تام لأن ﴿منيباً﴾ نعت له[3].

وكان دون اسمها فقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٧٠] الوقف على ﴿كانَ﴾ قبيح، لأن (الله) تعالى مرتفع بها، والوقف على (الله) قبيح، لأن ﴿غَفُورًا﴾ خبر ﴿كانَ﴾، والوقف على (غفور) غير تام، لأن ﴿رَّحِيمًا﴾ نعت لـ (غفور)[4].

و (ظننت) وأخواتها دون اسمها، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَـٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢] الوقف على ﴿تَحْسَبَنَّ﴾ قبيح، لأن (الله) تعالى هو الاسم. والوقف على (الله) غير تام، لأن ﴿غَـٰفِلًا﴾ هو الخبر[5].

والمقطوع منه دون القطع فقوله: ﴿وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًا﴾ [النحل: ٥٢] الوقف على ﴿ٱلدِّينُ﴾ غير تام، لأن ﴿وَاصِبًا﴾ قطع منه[6].

---

(١) إيضاح الوقف: ١٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٢٦.

(٥) المصدر نفسه: ١٢٩.

(٦) المصدر نفسه: ١٣٠.

والمستثنى منه دون الاستثناء فقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ [العصر: ٢ ـ ٣] الوقف على ﴿خُسْرٍ﴾ غير تام، لأن ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ منصوبون على الاستثناء من ﴿ٱلْإِنسَـٰنَ﴾ كأنه قال: (إن الناس لفي خسر)(١).

والمفسر دون التفسير فقوله: ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ [آل عمران: ٩١] الوقف على ﴿ٱلْأَرْضِ﴾ قبيح لأن (الذهب) مفسر(٢).

والمترجم دون المترجم فقوله تعالى: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ ٱلْخَـٰلِقِينَ ۝١٢٥ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝١٢٦﴾ [الصافات: ١٢٥، ١٢٦] الوقف على ﴿ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾ غير تام، لأن (الله) مترجم عن ﴿أَحْسَنَ﴾(٣).

و (من وما والذي) دون صلاتهن، فقوله: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٢٤٩] الوقف على ﴿ٱلَّذِينَ﴾ قبيح لأن ﴿يَظُنُّونَ﴾ صلتهم(٤). وقوله: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحشر: ١] الوقف على ﴿مَا﴾ قبيح لأن ﴿فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ﴾ صلة ﴿مَا﴾(٥).

وقوله: ﴿قَالُوا۟ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِى رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ﴾ [يوسف: ٧٥] الوقف على ﴿مَن﴾ قبيح، لأن ﴿وُجِدَ فِى رَحْلِهِۦ﴾ صلة ﴿مَن﴾(٦).

والفعل دون مصدره قوله: ﴿وَفَتَنَّـٰكَ فُتُونًا﴾ [طه: ٤٠] الوقف على ﴿فَتَنَّـٰكَ﴾ غير تام لأن ﴿فُتُونًا﴾ مصدر ﴿فَتَنَّـٰكَ﴾(٧).

---

(١) إيضاح الوقف: ١٣٠ ـ ١٣١.
(٢) المصدر نفسه: ١٣١.
(٣) المصدر نفسه: ١٣٢.
(٤) المصدر نفسه: ١٣٣.
(٥) المصدر نفسه: ١٣٤.
(٦) المصدر نفسه: ١٣٤.
(٧) المصدر نفسه: ١٣٤.



والمصدر دون آلته قوله: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٩٧] الوقف على (قيام) غير تام، لأن اللام آلة القيام، ومعنى (قيام) عصمة للناس(١).

والاستفهام دون ما استفهم عنه فقوله: ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٩] الوقف على ﴿كَيْفَ﴾ قبيح(٢).

وحروف الجزاء دون الفعل الذي يليها فقوله: ﴿وَإِن يَأْتِ ٱلْأَحْزَابُ﴾ [الأحزاب: ٢٠] الوقف على (إن) قبيح، والوقف على (يأتي) قبيح، لأن ﴿يَوَدُّوا۟﴾ جواب الجزاء(٣).

وجواب الفاء قوله: ﴿لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ...﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧] لا يتم الكلام على ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ لأن قوله: ﴿فَأَطَّلِعَ﴾ جواب للشك(٤).

وكذلك ﴿يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٣] لا يتم الوقف على ﴿مَعَهُمْ﴾ لأن الفاء جواب التمني(٥).

والأيمان دون جواباتها قوله: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۝١﴾ [الليل: ١] لا يتم الكلام دون قوله: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ۝٤﴾ [الليل: ٤] لأنه هو الجواب(٦).

وحيث دون ما بعدها قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ [البقرة: ١٤٩] لا يتم

---

(١) إيضاح الوقف: ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٢) المصدر نفسه: ١٣٥.
(٣) المصدر نفسه: ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٤) المصدر نفسه: ١٣٧.
(٥) المصدر نفسه: ١٣٧.
(٦) المصدر نفسه: ١٣٧ ـ ١٣٨.



الكلام دون ما بعدها لأنها متعلقة بالفعل الذي بعدها[١].

وبعض أسماء الإشارة دون بعض، قوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ﴾ [الأحقاف: ١٢] لا يتم الكلام على (ها) والابتداء بـ(ذا) لأنهما بمنزلة حرف واحد، وذلك أن الاسم من (هذا) الذال زيدت عليه الألف تكثيراً له لأن الاسم لا يكون على حرف واحد، ودخلت (ها) للتنبيه[٢].

كما لا يتم الوقف على (قد وسوف ولما وثم) لعدم تمام الكلام عليهن، وهن كثيرات في القرآن[٣]. وبهذا ننهي هذا المبحث وعليه مدار الدراسة في المبحثين المقبلين بعون الله تعالى.

المبحث الثالث

الجملة العربية وتمام المعنى: لا بد لنا في هذا المبحث من معرفة حد الكلام عند النحويين أولاً، والجملة ثانياً، ثم نعرض لما ذكره ابن الأنباري من أصول لمعرفة مواطن الوقف حيث يتم الكلام. وكيف عالج ابن الأنباري هذا الموضوع لتمام الجملة.

فحد الكلام عند النحاة: قول مفيد مقصود لذاته[٤].

وترادفه الجملة عند قوم، والصحيح أنها أعم منه، بل قيل أنه الصواب، وعليه، فحدها: القول المركب من فعل مع فاعله أو المبتدأ مع خبره، أو ما نزل منزلة أحدهما: كضرب عمرو، وما قائم الزيدان. ثم إن صدرت باسم ولو مؤوّلاً فاسميه أو بفعل ففعليه أو بظرف فظرفيه، والمراد بالصدر المسند أو المسند إليه. والمعتبر ما هو صدر في الأصل، ثم إن

---

(١) إيضاح الوقف: ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٤) شرح الحدود النحوية: ٣٢.





بنيت على مبتدأ فصغرى أو أخبر عنها بجملة فكبرى[١].

ولو رجعنا إلى الأصول التي ذكرها ابن الأنباري في المبحث الثاني مع الأمثلة التي اخترناها من بين الأمثلة المتعددة في القرآن الكريم، لوجدنا انطباق الجملة العربية على ما مثل، سواء أكانت الجملة مطابقة لحد الكلام الذي يفيد معنى مقصوداً لذاته يحسن السكوت عليه، أو الكلام المركب من المسند والمسند إليه وما يتعلق بهما، وفي هذا المقام تجتزىء ببعض الأمثلة، ثم نذكر ما يؤدي إلى اختلاف موطن الوقف إن كان بسبب قراءة أو إعراب أو تفسير وفهم للأدوات.

فالمضاف دون المضاف إليه، لأن حد الإضافة: إسناد اسم إلى غيره بتنزيله من الأول منزلة التنوين أو ما يقوم مقامه[٢]. فالمضاف على هذا جزء المضاف إليه ولا يجوز الوقف على جزء دون الآخر.

وكذا المنعوت دون النعت، لأن حد النعت: التابع المشتق أو المؤول به المباين للفظ متبوعه[٣]. فالنعت تابع ولا يوقف على المتبوع دون التابع، لأن التابع مكتمل لمعنى المتبوع، وكذا عطف البيان والتوكيد والترجمة وعطف النسق[٤].

وأما العوامل مع معمولاتها فذلك واضح في تمام المعنى، لأن العامل يتطلب معموله سواء أكان ذلك في رفع أو نصب أو جر أو جزم، وسواء أكان المعمول ظاهراً أو مقدراً. وكذا الأسماء الموصولة فهي مبهمة بذاتها. لولا صلاتها لما وضح معناها. لذا نجد لكل قاعدة وضعها ابن الأنباري أمراً يستدعي إكمال المعنى كي يكون الوقف تاماً.

---

(١) المصدر نفسه: ٣٤ ـ ٣٧.
(٢) المصدر نفسه: ١٣٤.
(٣) شرح الحدود النحوية: ١١٩.
(٤) المصدر نفسه: ١١٩.





وفي هذا المقام نذكر بعض ما وقع فيه الخلاف بين العلماء في تمام الوقف باختلاف القراءة أو الإعراب أو التفسير والفهم للمعنى. فبعض الاختلاف في القراءات لا يتغير فيه موطن الوقف لبقاء المعنى دون تغيير، وبعضها يتغير فيه موطن الوقف لتغير المفهوم، وكذا في الإعراب والتفسير.

فمن القراءات التي لا يتغير فيها موطن الوقف قوله تعالى: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ (١٢٥) اللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ (١٢٦)﴾ [الصافات: ١٢٥ ـ ١٢٦] قال فيها: «الوقف على ﴿الْخَالِقِينَ﴾ غير تام، لأن (الله) مترجم عن ﴿أَحْسَنَ﴾، ومَنْ قرأ ﴿اللَّهُ رَبُّكُم﴾[1] فرفعها على معنى (هو الله ربكم) لم يقف أيضاً على ﴿الْخَالِقِينَ﴾ لأن (الله) مترجم في الحالين عن ﴿أَحْسَنَ﴾ من الوجهين جميعاً. العرب تقول: ضربت زيداً أخاك، وضربت زيداً أخوك، فينصبون (الأخ) على الترجمة عن (زيد) ويرفعونه بإضمار (هو)، وهو من الوجهين جميعاً مترجم عن (زيد)، وأنشد الفراء:

فإن لها جارين لن يغدرا بها ‌‌ ‌‌ ربيب النبي وابن خير الخلائف

فرفع على معنى: هما ربيب النبي وابن خير الخلائف...»[2].

ومن المواطن التي يتغير فيها موطن الوقف تبعاً لتغير القراءة قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٢)﴾ [النحل: ١٢] قال فيها: «الوقف على (الليل) غير تام، لأن (النهار) نسق عليه، وكذلك الوقف على (الشمس) غير تام لهذا المعنى.

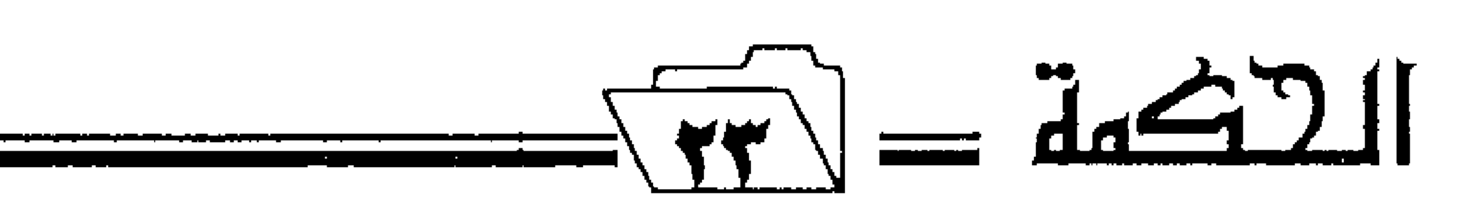
وفي (القمر) وجهان: من قرأ ﴿وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ﴾[3] فرفع (النجوم)

---

(١) النشر: ٣/٣٦٠: قرأ يعقوب وحمزة والكسائي وخلف بالنصب في الأسماء الثلاثة، ورفعها الباقون.

(٢) إيضاح الوقف: ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٣) النشر: ٢/٣٠٢ ـ ٣٠٣ وفيها ﴿والشمسُ والقمرُ والنجومُ مسخراتٌ﴾ قرأ ابن عامر برفع=





بـ(مسخرات) و(مسخرات) بـ(النجوم) كان الوقف على (القمر)، والابتداء بالنجوم. ومن قرأ ﴿والنجومَ مسخراتٍ﴾ نسق بـ(النجوم) على (الليل) ونصبت (مسخرات) على الحال من (النجوم)... وتمام الكلام على هذه القراءة على قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1].

ومن المواطن التي يتغير فيها موطن الوقف تبعاً لتغير الإعراب قوله تعالى: ﴿۞ لَيْسُوا سَوَاءً ۗ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [آل عمران: ١١٣] قال فيها: الوقف على ﴿لَيْسُوا﴾ قبيح، لأن ﴿سَوَاءً﴾ خبرها، واسمها مضمر فيها من ذكر الفاسقين. وذلك أنهم قد تقدموا في قوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى﴾ [آل عمران: ١١٠ - ١١١] والوقف على ﴿سَوَاءً﴾ والابتداء ﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ﴾ هذا قول. وفيه قول آخر وهو أن ترفع (الأمة) بمعنى ﴿سَوَاءٍ﴾ وتجعل ﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ من صلة ﴿سَوَاءٍ﴾ كأنه قال: لا يستوي من أهل الكتاب أمة قائمة وأخرى غير قائمة، فاكتفى بالقائمة من التي ليست بقائمة فحذفت كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١] فمعناه تقيكم الحر والبرد، فاكتفى بالحر من البرد... فعلى هذا المذهب الثاني يكون الكلام تاماً على قوله: ﴿وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾، ولا يتم الكلام على ﴿سَوَاءٍ﴾ من هذا الوجه لأن (الأمة) مرتفعة بمعنى ﴿سَوَاءٍ﴾ والوقف على الرافع دون المرفوع قبيح»[2].

ومن اختلاف الإعراب الذي يغير مواطن الوقف أيضاً ما ورد في قوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴿١﴾﴾ [القيامة: ١] حكي عن الكسائي أنه قال: ﴿لَا﴾ صلة والمعنى ﴿أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ فعلى مذهب لا يجوز الوقف على

= الأسماء الأربعة وافقه معنى في الحرفين الأخيرين ﴿وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ﴾، وقرأ الباقون بنصب الأربعة وكسر تاء مسخرات.

(١) إيضاح الوقف: ١٢٥.

(٢) إيضاح الوقف: ١٢٧ - ١٢٨.



﴿لَآ﴾ لأنها صلة لما بعدها، وبهذا القول قال محمد بن سعدان. وأنكر الفراء هذا القول وقال: إنما تكون ﴿لَآ﴾ صلة إذا تقدم الجحد كقوله: ﴿لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٦] وكقول جرير:

ما كان يرضى رسول الله دينهم والطيِّبان أبو بكر ولا عمر

معناه: والطيبان أبو بكر وعمر، و﴿لَآ﴾ توكيد للكلام لتقدم الجحد.... وقال الفراء في قوله: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۝١﴾: ﴿لَآ﴾ رد لكلام متقدم، كأنه قال: لا ليس الأمر كما يقولون، ثم قال: ﴿أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ فعلى مذهبه يحسن الوقف على لا(١).

وبهذا القدر من الأمثلة نكتفي لإيضاح الجملة العربية وانطباقها على تحديد مواطن الوقف الذي يتم الكلام عليه ـ وذلك أن الجملة العربية ركناها الرئيسان هما المسند والمسند إليه، وما يتعلق بهما من الفضلات لتمام المعنى، فما تعلق بأحد الركنين لا يتم الوقف إلا عليه سواء كان المتعلق شبه جملة أو معمولاً لأحد الركنين أو بسببه، وبهذا تبين كيفية معالجة القاعدة النحوية والإعراب لمواطن الوقف.

المبحث الرابع

مظاهر النحو الكوفي في الكتاب:

يكفي للتدليل على هذا الأمر بأن مؤلف الكتاب من أعلم الناس بالنحو الكوفي، وبما ورد في الكتاب من مصطلحات نحوية تمثل سمة بارزة للنحو الكوفي، وبما ورد فيه من إعراب على طريقتهم ومنهجهم في النحو. ومن اليسير إمعان النظر في الأصول التي ذكرناها في المبحث الثاني التي تمثل لبَّ الموضوع ومداره لتبيان ذلك.

(١) إيضاح الوقف: ١٤٢ ـ ١٤٤.





أما كون أبي بكر بن الأنباري من أعلم الناس بالنحو الكوفي، (فهو أحد أئمة الكوفة في النحو واللغة والأدب وعلوم القرآن)[١]. أخذ العلم عن أبيه الذي (لقي سلمة وأمثاله من أصحاب الفراء)[٢]، (وأخذ النحو عن أبي العباس ثعلب)[٣]، فتلمذته على أبيه الذي أخذ العلم عن أصحاب الفراء، وتلمذته في النحو على يد أبي العباس ثعلب الذي يمثل رأس المدرسة الكوفية في بغداد، جعله من أئمة الكوفة في النحو.

وأما المصطلحات التي استعملها في كتابه فهي مصطلحات كوفية، وإن كان الكثير من الباحثين ينكرون هذا؛ لأن النحاة البصريين أيضاً كانوا قد استعملوا قسماً كبيراً منها، وكذلك ينكرون أساساً اسم المدرسة الكوفية، إذ ليست لها سمات المدرسة الصحيحة؛ لأن النحو في حقيقته نشأ بصرياً وتطور بهذا الاتجاه، وإن وجد علماء اجتهدوا فيما بعد، ووقع الخلاف بينهم، إلا أنهم لم يشكلوا فكراً مستقلاً يمكن أن يسمى مدرسة، ولكن مع هذا فقد ألفت كتب بهذا الخلاف، ووضحت المصطلحات التي استعملها الكوفيون دون غيرها، بحيث تمثل سمة بارزة للنحو الكوفي.

ونحن في هذا المقام نذكر بعضاً منها مع ما يقابلها عند البصريين، فهم يستعملون النعت بمقابل الصفة، والتفسير مقابل التمييز، والترجمة مقابل البدل، ونصب المضارع على الصرف مقابل نصبه بأن مضمرة بعد واو المعية، والجحد مقابل النفي، ولا التبرئة مقابل لا النافية للجنس. وهذه المصطلحات وغيرها يجدها الباحث مثبوتة في جميع الكتاب، مما يعطي مظهراً واضحاً من مظاهر النحو الكوفي.

وأما من حيث الإعراب فهو متبع للمنهج الكوفي في كتابه، ويمكن التدليل على ذلك ببعض الأمثلة:

---

(١) تنظر مقدمة إيضاح الوقف: ٦.

(٢) الفهرست: ٨١.

(٣) الفهرست: ٨٢.

منها ما ورد في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦] حيث قال: ﴿ٱللَّهُ﴾ مرفوع بـ ﴿خَٰلِقُ﴾ و﴿خَٰلِقُ﴾ مرفوع به[١]. وهذا مذهب كوفي لأنهم يقولون: أن المبتدأ مرفوع بالخبر، والخبر مرفوع بالمبتدأ. في حين يذهب البصريون إلى أن المبتدأ مرفوع بالابتداء، وأن الخبر مرفوع بالمبتدأ[٢].

ومنها ما قاله في اسم الإشارة (هذا): أن الاسم منها هو الذال زيدت عليه الألف للتكثير، لأن الاسم لا يكون على حرف واحد، ودخلت (ها) للتنبيه[٣]. في حين يذهب البصريون إلى أن (ذا) اسم إشارة بكماله[٤].

ومنها ما قاله في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعۡلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمۡ وَيَعۡلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]: إن ﴿يَعۡلَمَ﴾ الثاني منصوب على الصرف[٥]. في حين أن البصريين يذهبون إلى أنه منصوب بأن مضمرة بعد واو المعية[٦].

وبهذا القدر نكتفي سائلين الله تعالى أن نكون قد وفقنا لعرض الدرس النحوي، في كتاب إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري.

---

(١) إيضاح الوقف: ١٢٢.

(٢) الخلاف النحوي في كتاب إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس: ٧٩. وتنظر المسألة التاسعة في كتاب الإنصاف: ١/٤٤.

(٣) إيضاح الوقف: ١٣٨.

(٤) الخلاف النحوي: ٧٧. وتنظر المسألة الخامسة والتسعون في كتاب الإنصاف: ٢/٦٦٩.

(٥) إيضاح الوقف: ١٣٩.

(٦) الخلاف النحوي: ١٠٠. وتنظر المسألة الخامسة والسبعون في كتاب الإنصاف: ٢/٥٥٥.





المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (ت٩١١هـ) ط الثانية - مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- **الأعلام**، تأليف خير الدين زركلي - الطبعة الثانية.
- **الإنصاف في مسائل الخلاف بين اللغويين: البصريين والكوفيين**، لأبي البركات بن الأنباري ط١٩٨٢م.
- **إيضاح الوقف والابتداء**، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري - تحقيق محيي الدين عبدالرحمٰن رمضان - دمشق ١٩٧١م.
- **الخلاف النحوي في كتاب إعراب القرآن**، لأبي جعفر النحاس - جبار عباس صالح الخالدي - رسالة ماجستير.
- **دروس في المذاهب النحوية**، للدكتور عبده الراجحي - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٠م.
- شرح الحدود النحوية، لعبدالله بن أحمد بن علي الفاكهي - تحقيق د. زكي فهمي الألوسي - بيت الحكمة.
- **طبقات المفسرين**، للداؤودي (ت٩٤٥هـ) تحقيق علي محمد عمر - مكتبة وهبة - القاهرة.
- **غاية النهاية في طبقات القراء**، لابن الجزري - تحقيق برجسترا - روبرتسل - القاهرة ٢٢ - ١٩٣٥م.
- **الفهرست**، للنديم - تحقيق رضا تجدد.
- **القطع والائتناف**، لأبي جعفر النحاس (ت٣٣٨هـ) تحقيق الدكتور أحمد خطاب العمر - مطبعة العاني - بغداد - ١٩٧٨م.
- **المكتفى في الوقف والابتداء**، لأبي عمرو الداني - تحقيق جايد زيدان مخلف - ط الأوقاف ١٩٨٣م.
- **النشر في القراءات العشر**، لابن الجزري (ت٨٣٣هـ) دار الكتب العلمية - لبنان.



المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فقد نقلنا في مقالنا المنشور في العدد (١٢) من مجلتنا (ﭬه زين) تحت عنوان «لماذا لا نقتدي بأئمتنا أئمة الهدى» (ص١٤٠ ـ ١٤٥) مقدمة كتاب الإبانة لأبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى.

والآن اطلعنا على رسالة صغيرة الحجم إلا أنها كثيرة الفائدة لعلم من أعلام شعبنا الكردي ذبّ فيها عن الإمام أبي الحسن الأشعري وكتابه «الإبانة عن أصول الديانة»، وقد رأينا أن ننشرها لكثرة فائدتها.



وكانت الرسالة قد طبعت باسم «رسالة في الذب عن الأشعري» بمجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد، ثم طبعت بتحقيق الأستاذ الدكتور علي ناصر الفقيهي في نهاية كتاب «الأربعين في دلائل التوحيد» لأبي إسماعيل الهروي سنة ١٤٠٤هـ بعد حصوله على صورة لمخطوطة للرسالة المذكورة.

ثم اطلعت على نسخة أخرى مصورة على فيلم تحت رقم (٢٢٥) في مكتبة الحرم المدني في مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة النبوية.

وبعد قراءتها وتدبرها رأيت أنها نسبت إلى غير مؤلفها في المطبوعتين والمخطوطتين، حيث نسبت إلى صدر الدين أبي القاسم عبدالملك بن عيسى بن درباس الكردي الماراني (٥٧٦ ـ ٦٥٩هـ).

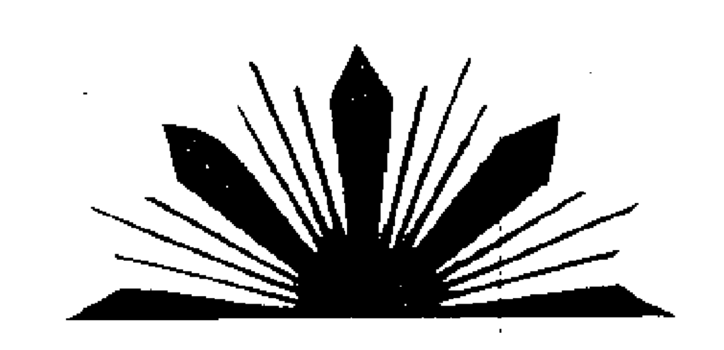
وهذا خطأ واضح، لأن المؤلف يقول في روايته لقول البيهقي: أخبرنا به الإمام شيخ الإسلام بقية السلف الصالح صدر الدين قاضي القضاة عمي أبو القاسم عبدالملك بن عيسى بن درباس قدس الله روحه بقراءتي عليه... إلخ.

إذاً فالرسالة من تأليف ابن أخ عبدالملك بن عيسى بن درباس، وليست لعبدالملك، فرُحنا نبحث عن ابن أخ عبدالملك هذا، فرأينا أنه أبو إسحاق إبراهيم بن عثمان بن عيسى بن درباس. ودليلنا أن الرسالة له أننا رأينا أن ابن المستوفي ترجم له في تاريخ إربل (٢/٢١٥) وقال: إلا أنه على ما قيل عنه: يطعن على أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه ويقع فيه، سمعته من غير واحد إلخ انتهى.

فظهر لي أن بعض الجهمية والمعتزلة الذين تستروا بعقيدة الإمام أبي الحسن الأشعري وهم لا زالوا على جهميتهم واعتزالهم التي كان عليها الإمام أبو الحسن في دوره الأول وساءهم ما رأوه في كتاب الإبانة، وأن المؤلف دافع عن الإمام أبي الحسن وكتابه الإبانة، فطعنوا فيه، وقالوا كذباً وزوراً أنه يطعن على أبي الحسن ويقع فيه.

ثم العجب من ابن المستوفي الذي اجتمع بالمؤلف ولقيه وروى عنه شعره كيف لم يسأله هو عن رأيه في أبي الحسن الأشعري وكتابه الإبانة؟ إنه من العجب حقاً. ثم ينقل ما سمعه من بعض الحاقدين على أبي الحسن في عقيدته التي أثبتها في كتابه الإبانة. إن هذا من الظلم الكبير، غفر الله له، كيف يسأله عن مولده ولا يسأله عن هذه المسألة الخطيرة؟

فلذلك قررنا أن الرسالة لإبراهيم هذا.





ترجمة المؤلف

ترجم له كثيرون من المؤرخين، ولكنا سننقل ترجمته من عند معاصرين له ومن عند مؤرخ الإسلام الحافظ الذهبي.

قال المنذري في التكملة لوفيات النقلة (٣/١٦٥ ـ ١٦٦): وفي هذه السنة (٦٢٢هـ) توفي الشيخ الفقيه إبراهيم ابن الفقيه الإمام أبي عمرو عثمان بن عيسى بن درباس بن فير بن جهم بن عبدوس الماراني الشافعي المنعوت بالجلال، فيما بين الهند واليمن.

تفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه على والده، وسمع بمصر من أم عبدالكريم فاطمة بنت سعد الخير بن محمد الأنصاري، وأبي عبدالله محمد بن حمد بن حامد الأرتاخي، وأبي محمد عبدالله بن محمد بن المجلي، وجماعة من أهل البلد والقادمين عليها، ورحل إلى دمشق فسمع بها من جماعة من شيوخنا، منهم أبو حفص عمر بن محمد بن أبي الفضل الأنصاري، وأبو اليمن زيد بن الحسن الكندي وغيرهما، وكنا رفيقين بها مدة، ثم رحل فسمع بالعراق وأصبهان وخراسان من جماعة كثيرة، وكانت له إجازة من الحافظ أبي طاهر أحمد بن محمد الأصبهاني، وكتب كثيراً، وله شعر، وحدَّث، وسمعت منه بمنى والصفراء والقاهرة، وسئل عن مولده، فقال: في شوال سنة اثنين وسبعين وخمس مئة.

وكان مائلاً إلى طريق الآخرة متقللاً من الدنيا جداً. انتهى.

وقال ابن المستوفي في تاريخ إربل (٢/٢١٥): هو أبو إسحاق إبراهيم بن عثمان بن عيسى بن درباس الماراني المصري المولد والمنشأ، من أهل الحديث الذين رحلوا في طلبه، وكتب الكثير، وسمع الكثير، شافعي المذهب، إلا أنه على ما قيل عنه: يطعن على أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي

الحسن الأشعري رضي الله عنه، ويقع فيه، سمعته من غير واحد.

له من أبي طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد السلفي إجازة معينة باسمه في شهر ربيع الآخر من سنة أربع وسبعين وخمس مئة، كتبها له بخطه، حدثني بذلك.

ورد إربل غير مرة، وأقام بها، سألته عن مولده، فقال: في شوال سنة اثنتين وسبعين وخمس مئة بالقاهرة، ونشأ بمصر، وكان فيما بلغني عمه قاضيها.

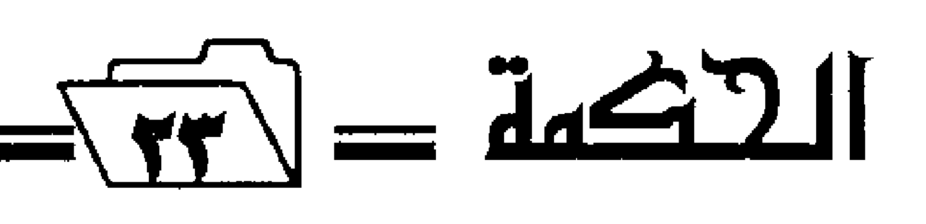
أنشدني لنفسه في حادي عشر جمادى الآخرة سنة أربع عشرة وست مئة، ورحل في اليوم التالي إلى خراسان، قال: وكتبتها إلى صديق لي بدمياط من حمص [البسيط]:

حكمت يا دهر أمري بإفراط ... وما عدلت إلى عدل وإقساط
إني وقد طرحت أيدي النوى حنقاً ... جسمي بحمص وروحي ثغر دمياط

وقال الذهبي في وفيات سنة ٦٢٢هـ من تاريخ الإسلام: ولد في سنة ٥٧١هـ [وهو خطأ كما تقدّم أنه هو قال: ولدت سنة ٥٧٢هـ] قال: وأجاز له السلفي وتفقه على مذهب الشافعي، ثم أحبّ الحديث، وسمع من فاطمة بنت سعد الخير والأرتاحي وطبقتهما، ورحل رحلة كبيرة، فسمع بدمشق من ابن طبرزد والكندي والطبقة، وسمع بنيسابور من المؤيد وزينب الشعرية، وبهراة من أبي الروح، وكتب الكثير، وله شعر حسن، روى عنه الزكي المنذري وغيره، وتوفي في هذه السنة فيما بين الهند واليمن، وكان مائلاً إلى الآخرة، متقللاً من الدنيا جداً، صالحاً زاهداً رحمه الله، وكان أبوه من كبار الشافعية، وعمه كان قاضي ديار مصر. انتهى.

ولم يذكر أحد مؤلفات المصنف، ولكني أملك الآن صورة تجريد كتاب الموضوعات لابن الجوزي له، وهي في مكتبتي وهي منقولة من نسخة بخط أخيه عيسى بن عثمان بن عيسى المكتوبة في ١٥ جمادي الأولى سنة ٦٠٨.

حمدي عبدالمجيد السلفي
١٤٢٠/١/١٠





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال أبو القاسم عبدالملك بن عيسى بن درباس [هذا من خطأ الناسخ كما تقدّم]:

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وخصّ نبينا وآله من الله [منه] بالنصيب الأوفى.

أما بعد.. فاعلموا معشر الإخوان وفقنا الله وإياكم للدين القويم وهدانا أجمعين الصراط المستقيم أن كتاب الإبانة عن أصول الديانة الذي ألفه الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري هو الذي استقر عليه أمره فيما كان يعتقده وبما كان يدين الله سبحانه وتعالى بعد رجوعه من الاعتزال بمنّ الله ولطفه، وكل مقالة تنسب إليه الآن مما يخالف ما فيه فقد رجع عنها وتبرأ إلى الله سبحانه منها، كيف وقد نص فيه على أنه ديانته التي يدين الله سبحانه بها، وروى وأثبت ديانة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث الماضين وقول أحمد بن حنبل رضي الله عنهم أجمعين، وأنه ما دلّ عليه كتاب الله وسنّة رسوله فهل يسوغ أن يقال: إنه رجع عنه إلى غيره؟ فإلى ماذا رجع إلى كتاب الله وسنّة نبي الله وخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون وأئمة الحديث المرضيون، وقد علم أنه مذهبهم ورواه عنهم، هذا الذي [لعمري] ما لا يليق نسبته إلى عوام المسلمين كيف بأئمة الدين؟ أو هل يقال: إنه جهل الأمر فيما نقله عن السلف الماضين مع إفنائه جل عمره في استقراء المذاهب وتعرف الديانات؟ وهذا ما لا يتوهمه منصف ولا

يزعمه إلا مكابر بسرف ويكفيه معرفته بنفسه أنه على غير شيء.

وقد ذكر الكتاب واعتمد عليه وأثبته عن الإمام أبي الحسن رحمة الله عليه وأثنى عليه بما ذكره فيه وبرأه من كل بدعة نسبت إليه، ونقل منه إلى تصنيفه جماعة من الأئمة الأعلام من فقهاء الإسلام وأئمة القراء وحفّاظ الحديث وغيرهم.

منهم الإمام الفقيه الحافظ أبو بكر البيهقي صاحب التصانيف المشهورة والفضائل المنثورة، اعتمد عليه في كتاب الاعتقاد له، وحكى عنه في موضع منه، ولم يذكر من تواليفه سواه، فقال في (باب القول في القرآن) ما أخبرنا به الإمام شيخ الإسلام بقية السلف الصالح صدر الدين قاضي القضاة عمي أبو القاسم عبدالملك بن عيسى بن درباس قدس الله روحه بقراءتي عليه، قال: أنبأنا الإمام الحافظ أبو القاسم علي بن حسن الشافعي المعروف بابن عساكر بقراءتي عليه، قال: أنبأنا أبو عبدالله محمد بن الفضل بن أحمد الفراوي الصاعدي بقراءتي عليه: أنبأنا الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي وحكى عن الشافعي رحمه الله ما دلّ على أن ما نتلوه بألسنتنا ونسمعه بآذاننا ونكتبه في مصاحفنا كلام الله.

قال: وبمعناه ذكره أيضاً علي بن إسماعيل ـ يعني أبا الحسن ـ الأشعري رحمة الله عليه في كتاب الإبانة[1].

ثم قال: وقال أبو الحسن علي بن إسماعيل رحمة الله عليه في كتابه:

فإن قال قائل: حدثونا أتقولون: إن كلام الله في اللوح المحفوظ؟

قيل له: نقول ذلك، لأن الله قال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ فالقرآن في اللوح المحفوظ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم.

---

(١) الاعتقاد، للبيهقي، ص١٠٨.



قال الله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ وهو متلو بالألسنة، قال الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ﴾ فالقرآن مكتوب في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة كما قال تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[(١)].

هذا آخر ما حكاه البيهقي عن كتاب الإبانة.

وقال البيهقي أيضاً في أول هذا الباب بعد احتجاجه بآيات وغيرها مما هو مذكور في كتاب الإبانة فقال:

وقد احتج علي بن إسماعيل بهذه الفصول[(٢)].

ومنهم الإمام الحافظ أبو العباس أحمد بن ثابت الطرقي[(٣)]، فإنه قال في بيان مسألة الاستواء من تواليفه [من تأليفه]:

ما أخبرنا به الإمام الحافظ أبو العباس أحمد بن ثابت قال: رأيت هؤلاء الجهمية ينتمون في نفي العرش وتأويل الاستواء إلى أبي الحسن الأشعري.

وما هذا بأول باطل ادّعوه وكذبٍ تعاطوه، فقد قرأت في كتابه الموسوم بـ(الإبانة عن أصول الديانة) أدلة من جملة ما ذكرته في إثبات الاستواء.

وقال في [جملة] ذلك: ومن دعاء أهل الإسلام جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النازل [بهم] يقولون: يا ساكن العرش.

---

(١) الاعتقاد، للبيهقي، ص١٠٩.

(٢) الاعتقاد، للبيهقي، ص٩٦.

(٣) له ترجمة في الأنساب (٨/٢٣٥ ـ ٢٣٦)، وتاريخ الإسلام في وفيات سنة ٥٢١هـ للذهبي، وسير أعلام النبلاء (١٩/٥٢٨ ـ ٥٢٩) والميزان (١/٨٦ ـ ٨٧)، وهما له أيضاً، والوافي بالوفيات (٦/٢٨٢) للصفدي، ولسان الميزان لابن حجر، واللباب (٢/٢٨٠) لابن الأثير.

ثم قال: ومن حَلِفِهِمْ جميعاً [قولهم:] لا والذي احتجب بسبع سماوات.

هذا آخر ما حكاه، وهو في الإبانة كما ذكره [(ص١١٥)].

ومنهم الإمام الأستاذ [الحافظ] أبو عثمان إسماعيل بن عبدالرحمٰن بن أحمد الصابوني، فإنه قال: ما أنبأني به الشيخ الجليل أبو محمد القاسم ابن الإمام الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن [بن عساكر] الشافعي ببيت المقدس حرسه الله سنة ست وسبعين وخمس مئة، قال: أنبأني أبي، قال: سمعت الشيخ أبا بكر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن محمد بن يشار البوشنجي الخرجردي الفقيه الزاهد، أُراه يحكي عن بعض شيوخه: أن الإمام أبا عثمان إسماعيل بن عبدالرحمٰن بن أحمد الصابوني النيسابوري قلما كان يخرج إلى مجلس درسه إلا وبيده كتاب (الإبانة) لأبي الحسن الأشعري، ويظهر الإعجاب به، ويقول: ما الذي ينكر على من هذا الكتاب شرح مذهبه؟

قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر عقب هذه الحكاية: فهذا قول الإمام أبي عثمان، وهو من أعيان أهل الأثر بخراسان[1].

ومنهم إمام القراء أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم الفارسي، فإنه قال:

ما أنبأني به الإمام الحافظ أبو طاهر السلفي، عن أبي الحسن المبارك بن عبدالجبار بن أبي علي الصيرفي، قال: أخبرنا أبو الحسن علي بن إبراهيم، وفاطمة بنت الحافظ سعد الخير بن محمد بن سهل الأنصاريان، قالا: أنبأنا الإمام أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم المقرىء ـ وذكر الإمام أبا الحسن الأشعري رحمة الله عليه ـ فقال: وله كتاب في

(١) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، ص٣٨٩.





السنة سماه (كتاب الإبانة) صنفه ببغداد لما دخلها، قال: [و]له مسألة في الإيمان أنه غير مخلوق.

قلت أنا: وهذه المسألة قد ذكرها الحافظ أبو القاسم بن عساكر وأثبتها عنه(١)، وهي عندنا من رواية الإمام الحافظ أبي طاهر السلفي، ولم يقع لي شيء من تواليف أبي الحسن بالرواية المتصلة إليه سواه.

ومنهم الإمام الفقيه أبو الفتح نصر المقدسي رحمه الله، فإني وجدت (كتاب الإبانة) في كتبه ببيت المقدس حرسه الله، ورأيت في بعض تواليفه في الأصول فصولاً منها بخطه.

ومنهم الإمام الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي، فإنه قال في كتاب (تبيين كذب المفتري على أبي الحسن الأشعري) رداً على من زعم أن أبا الحسن لم يكن يدين الله تعالى بما ذكره في (كتاب الإبانة) فقال:

ما أنبأني به [ابنه] الشيخ الجليل أبو محمد بن أبي القاسم، قال: أنبأني أبي رحمه الله قال: وما ذكره ـ يعني ما تقدم في معنى (كتاب الإبانة) ـ فقول بعيد من قول أهل الديانة، كيف يصنف في العلم كتاباً يخلده، وهو لا يقول بصحة ما فيه ولا يعتقده، بل هم ـ يعني المحققين من الأشعرية ـ يعتقدون ما فيها أشد اعتقاد، ويعتمدون عليها أشد اعتماد، فإنهم بحمد الله ليسوا معتزلة ولا نفاة لصفات الله معطلة، لكنهم يثبتون له سبحانه ما أثبته لنفسه من الصفات، ويصفونه بما اتصف به في محكم الآيات، وما وصفه به نبيه ﷺ في صحيح الروايات.

قال: ولم يزل (كتاب الإبانة) مستصوباً عند أهل الديانة.

ثم حكى ما حكيناه عن الأستاذ أبي عثمان الصابوني(٢).

---

(١) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، ص٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٢) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، ص٣٨٨ ـ ٣٨٩.

وقال في موضع آخر من كتابه هذا: فإذا كان أبو الحسن كما ذكرنا عنه من حسن الاعتقاد مستصوب المذهب عند أهل المعرفة بالعلم والانتقاد، يوافقه في أكثر ما يذهب إليه أكابر العباد، ولا يقدح في معتقده غير أهل الجهل والعناد، فلا بد أن نحكي عنه معتقده على وجه الأمانة [وجهه بالأمانة]، ونجتنب أن نزيد فيه أو ننقص منه تركاً للخيانة، ليتعلم حقيقة حاله في صحة عقيدته في أصول الديانة.

فاسمع ما ذكره في أول كتابه الذي سماه بـ(الإبانة) فإنه قال:

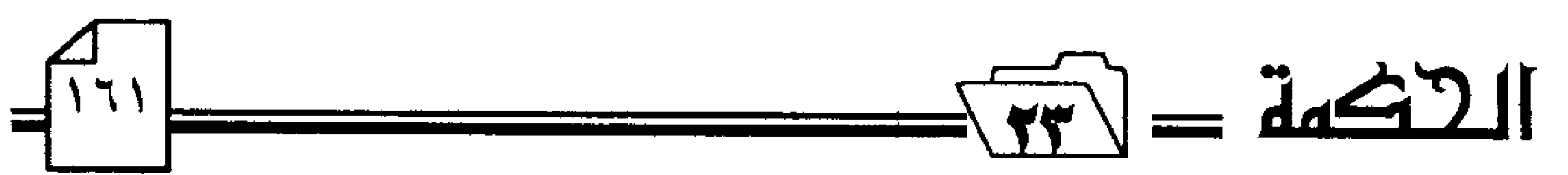
الحمد لله ـ ثم استمر الحافظ أبو القاسم رحمه الله في إيراد الكلام على نصه وفصه من أوله إلى باب الكلام في إثبات الرؤية لله عز وجل بالأبصار في الآخرة حرفاً حرفاً كما شرط.

ثم قال عقيب ذلك: فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أصحه [أوضحه] وأبينه، واعترفوا بفضل هذا الإمام العادل الذي شرحه وبيّنه، وانظروا سهولة لفظه فما أفصحه وأحسنه، وكونوا ممن قال الله فيهم: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾، بينوا فضل أبي الحسن، واعرفوا إنصافه، واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل واعترافه، لتعلموا أنهما كانا في الاعتقاد متفقين، وفي أصول الدين ومذهب السنة غير مفترقين، ولم تزل الحنابلة في بغداد في قديم الدهر على ممر الأوقات، يعتقدون [تعتضد] بالأشعرية [على أصحاب البدع إلى أن قال:] حتى حدث الاختلاف في زمن أبي نصر بن القشيري بوزارة [ووزره] النظام، ووقع بينهم الانحراف من بعضهم عن بعض لانحلال النظام(١).

ومنهم الفقيه أبو المعالي مجلي صاحب (كتاب الذخائر) في الفقه.

فقد أنبأني غير واحد عن الحافظ أبي محمد المبارك بن علي البغدادي

(١) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، ص١٥٢ ـ ١٦٣.





ونقلت[ه] أنا من خطه في آخر (كتاب الإبانة): نقلت هذا الكتاب جميعه من نسخة كانت مع الشيخ الفقيه مجلي الشافعي أخرجها إلي في مجلد، فنقلتها وعارضت بها، وكان رحمه الله يعتمد عليها وعلى ما ذكرناه فيها، ويقول: لله من صنفه، ويناظر على ذلك لمن ينكره، وذكر ذلك لي وشافهني به.

وقال: هذا مذهبي وإليه أذهب، فرحمنا الله وإياه.

نقلت ذلك في سنة أربعين وخمس مئة بمكة حرسها الله.

هذا آخر ما نقلته من خط ابن الطباخ رحمه الله.

ومنهم الحافظ أبو محمد بن علي البغدادي نزيل مكة حرسها الله، فإني شاهدت نسخة لكتاب (الإبانة) بخطه من أوله إلى آخره، وفي آخره بخطه ما تقدّم ذكره آنفاً، وهي بيد شيخنا الإمام رئيس العلماء الفقيه الحافظ العلامة أبي الحسن علي بن المفضل المقدسي، ونسخت منها نسخة وقابلتها عليها بعد أن كنت كتبت نسخة أخرى مما وجدته في كتاب الإمام نصر المقدسي ببيت المقدس حرسه الله، ولقد عرضها بعض أصحابنا على عظيم من عظماء الجهمية المنتمين افتراءً إلى أبي الحسن الأشعري ببيت المقدس، فأنكرها وجحدها، وقال: ما سمعنا بها قط، ولا هي من تصنيفه، واجتهد آخراً في إعمال روايته ليزيل الشبهة بفطنته، فقال بعد التحريك ـ تحريك لحيته ـ: لعله ألفها لما كان حشوياً، فما دريت من أي أمريه أعجب؟ أمن جهله بالكتاب مع شهرته وكثرة من ذكره في التصانيف من العلماء، أو من جهله لحال شيخه الذي يفتري عليه بانتمائه إليه واشتهاره قبل توبته بالاعتزال بين الأمة عالمها وجاهلها؟ وشبهت لعزة [أمره] في ذلك بحكاية:

أنبأناها الإمام أبو طاهر أحمد بن محمد السلفي الحافظ رحمه الله قال:

فإذا كانوا بحال من ينتمون إليه بهذه المثابة يكونون بحال السلف الماضي وأئمة الدين من الصحابة والتابعين وأعلام الفقهاء والمحدثين، وهم

لا يلوون على كتبهم ولا ينظرون في آثارهم، وهم والله بذلك أجهل وأجهل، كيف لا [و]قد قنع أحدهم بكتاب ألفه الجهمية بعض من ينتمي إلى أبي الحسن بمجرد دعواه، وهو في الحقيقة مخالف لمقالة أبي الحسن التي رجع إليها واعتمد في تدينه عليها، قد ذهب صاحب [ذلك] التأليف إلى المقالة الأولى وكان خلاف ذلك أحرى به وأولى، لتستمر القاعدة وتصير الكلمة واحدة.

والحمد لله رب العالمين وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.





بسم الله الرحمٰن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحابته ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

أما بعد:

فقد اهتمَّ الإسلام منذ ظهوره بتنظيم جميع الجوانب المختلفة للحياة، بما في ذلك النواحي المادية، وما يتعلق بتصريف أمور الحياة ديناً ودنيا،

(١) بحث مقدم للندوة التاسعة لقضايا الزكاة المعاصرة، تحت إشراف ورعاية الهيئة الشرعية العالمية للزكاة بدولة الكويت.

ومن ذلك المكاييل والأوزان التي يحتاجها المسلم في معاملاته وعبادته، وأداء ما يتوجب عليه من حقوق لله عز وجل ولعباده، ولتكون أموره واضحة تعتمد على أسس ثابتة لا يعتريها تغيير، وذلك تحقيقاً للعدالة في المعاملات بين الأفراد، وحفاظاً على الحقوق من الضياع، ولكي يؤدي المسلم عبادته بكل اطمئنان.

ولما كانت المكاييل والأوزان التي بيَّنتها الشريعة الإسلامية في فترة التشريع، وما تعامل به المسلمون في صدر الإسلام مجهولة لكثير من الناس وغير معروفة المقدار، كان لا بد من تحويل هذه المكاييل والموازين للأوزان المعاصرة ليعرفها القاصي والداني.

صلب الموضوع:

لقد أحسنت الهيئة الشرعية العالمية للزكاة بدولة الكويت عندما اختارت موضوع تحويل المكاييل والموازين للأوزان المعاصرة كمحور من محاور الندوة التاسعة لقضايا الزكاة المعاصرة، لما لهذا الموضوع من أهمية عظيمة لكي يفهم المسلمون ما عليهم من واجبات مالية وما يؤدُّونه عبادة وحقوقاً بلغة العصر، حيث لا يعرف كثير من الناس المكاييل والموازين التي جاءت بها تلك الواجبات وذلك لتغير الأحوال والأزمان.

إن معرفة المكاييل والموازين التي جاءت بها الشريعة الإسلامية وما تفرع عنها وتحويلها للأوزان المعاصرة أمر لازم لتعلُّق الحقوق الشرعية بها، وذلك لمعرفة أنصبة الأموال الخاضعة للزكاة، ومقدار زكاة الفطر، والطهارة، والفدية والكفارات، والديات، والحدود، والأنكحة، وغير ذلك من عقود ومعاملات وقضاء وحسبة، حيث إنها كانت مقدرة بالمكاييل والأوزان التي كان معمولاً بها في عصر النبوة وصدر الإسلام.

ولكي يكون كل ذلك واضحاً جلياً بيَّن لنا رسول الهدى صلوات الله وسلامه عليه مرجع ذلك في الحديث المروي عن ابن عمر رضي الله عنهما،

قال: قال رسول الله ﷺ: **«المكيال مكيال أهل المدينة، والوزن وزن أهل مكة»**[(١)]. وهذا الحديث يرشد إلى الرجوع إليهما في هذين الأمرين، لأن أهل المدينة المنورة أهل زروع وثمار فهم يعتمدون على الكيل في معاملاتهم أكثر من الوزن، فهو عندهم أشهر وأضبط، وأهل مكة المكرمة أهل تجارة يعتمدون على وزن الدينار والدرهم، فهو عندهم أدقُّ وأضبط، بهذا وضع رسول الله ﷺ أساس قاعدة توحيد الأوزان والمكاييل.

ورغم اعتماد رسول الله ﷺ وزن مكة ومكيال المدينة إلا أن الناس اختلفوا في ضبط المكاييل والأوزان قديماً وحديثاً لاختلاف ذلك من مصر لمصر ومن عصر لعصر، مع اتفاقهم على أمور محددة كنسبة الدرهم إلى المثقال وهي ٧: ١٠ أي أن سبعة مثاقيل تساوي عشرة دراهم.

فقد جاء في فتح الباري شرح صحيح البخاري: «...... لم يتغيَّر المثقال في جاهلية ولا إسلام، وأما الدراهم فأجمعوا على أن سبعة مثاقيل عشرة دراهم، ولم يخالف في أن نصاب الزكاة مائتا درهم يبلغ مائة وأربعين مثقالاً من الفضة الخالصة، إلا ابن حبيب الأندلسي فإنه انفرد بقوله: إن كل أهل بلد يتعاملون بدراهمهم، وذكر ابن عبدالبر اختلافاً في الوزن بالنسبة إلى دراهم الأندلس وغيرها من دراهم البلاد، وكذلك فرق المريسي الإجماع فاعتبر النصاب بالعدد لا بالوزن، وانفرد السرخسي من الشافعية بحكاية وجه من المذهب أن الدراهم المغشوشة إذا بلغت قدراً لو ضمَّ إليه قيمة الغش من نحاس مثلاً لبلغ نصاباً فإن الزكاة تجب فيه»[(٢)].

ولأهمية ضبط المكاييل والموازين كانت الدول في العصور القديمة تهتم بوضع مكاييل رسمية تصنع تحت إشراف عمال الخراج وأصحاب

---

(١) سنن النسائي ٥/٤٠، سنن أبي داود ٣/٦٣٣ - ٦٣٤، الأموال ٥١٨، مع العلم أن الأوزان كالأوقية والدرهم لا يصح أن تكون مجهولة في زمن النبي ﷺ، وبها قدِّرت وأوجبت الزكاة وغيرها. الفروع ٢/٤٥٥.

(٢) فتح الباري ٣/٣١١.



الشرطة[١]، وهذا ما يجب أن يؤخذ به في العصر الحاضر وبخاصة الصاع والمثقال وبيان ما يقابل ذلك من الأوزان الحديثة، لأن الدولة الإسلامية منذ قيامها أولت وحدات التعامل والمعايير عناية خاصة، لذا يجب العمل بكل جدية على توحيد وحدات الموازين والأكيال في البلدان الإسلامية حفاظاً على الوحدة الفكرية[٢]، وعدم المساس بأصولها زيادة أو نقصاً، فقد جاء على لسان ابن الرفعة قوله: «لا يجوز تغيير ما قرّره الشرع من الكيل والوزن بنقص ولا زيادة، كما دلَّ على ذلك قول من أوجب علينا العبادة وأرشدنا بلطفه للإفادة، وحضّنا على اتباع الأوامر الظاهرة وما دلت على أنه إرادة أي حكم الوجوب، قال تعالى في كتابه المبين حاكياً عن شعيب المأمور بالإنذار والتبيين: ﴿وَيَٰقَوۡمِ أَوۡفُواْ ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [هود: ٨٥][٣].

على ما سبق ذكره كانت أهمية الكتابة في موضوع تحويل المكاييل والموازين للأوزان المعاصرة، رغم أنه سبقت الكتابة في كثير من الجوانب المتعلقة بالمكاييل والموازين الشرعية من قبل العلماء في مختلف التخصصات الشرعية وعلماء اللغة وغيرهم.

جهود العلماء في مجال الأوزان والمكاييل:

بحث علماء المسلمين الأوزان والمكاييل في كتب الفقه المختلفة وكتب الأحكام السلطانية والخراج، ضمن الأبواب والفصول التي تتعلق بالزكاة وزكاة الفطر والخراج والجزية والكفارات والطهارة والقضاء والحسبة...... إلخ، والموضوعات التي ترتبط بالأوزان والمكاييل، بالإضافة إلى ما ورد في تفاسير القرآن الكريم وشروحات الحديث النبوي

(١) المكاييل في صدر الإسلام ٩.
(٢) الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٥.
(٣) المرجع السابق ٤٥.

الشريف، ومعاجم اللغة العربية قديماً وحديثاً.

ومن العلماء الذين اهتمُّوا بالأوزان والمكاييل التي تدور حولها أحكام الشرع المالية أبو عبيد في كتابه «الأموال»، حيث أفرد باباً تكلم فيه عن الصاع وغيره من المكاييل التي تعرف بها صدقة الأرضين، وزكاة الفطر، وكفارة الأيمان، وفدية المناسك، وغسل الجنابة، وابن زنجويه في كتابه «الأموال» الذي تعرض للموضوعات التي تعرض لها أبو عبيد، والبلاذري في كتاب «النقود» الذي كان آخر ما تكلم عنه البلاذري في كتابه «فتوح البلدان» حيث بيّن ما يتعلق بالدرهم والدنانير في الجاهلية والإسلام وأوزان النقود ومسألة ضرب السكة الإسلامية. وابن الرفعة في كتابه «الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان» الذي بحث أوزان النقد والوزن المجرد والمكاييل ووحدات المقاييس الشرعية. والمقريزي في كتابه «النقود القديمة الإسلامية» الذي بحث في النقود في الجاهلية والإسلام من بعثة الرسول ﷺ إلى قيام الدولة السلجوقية، ثم كتب فصلاً في نقود مصر، وبيّن أنواع النقود وما يتعلق بها من أوزان وعيارات وكتابة ونقش، وابن خلدون الذي كتب في مقدمته عن السكة حيث تكلم عن ضرب النقود وبيّن النقود الجاهلية والإسلامية وحقيقة الدرهم والدينار الشرعيين، ومصطفى الذهبي الذي كتب كتاباً بعنوان «تحرير الدرهم والمثقال، والرطل والمكيال وبيان مقادير النقود المتداولة في مصر»، وسبقه في الكتابة عن الدنانير المسكوكة مما يضرب بالديار المصرية القلقشندي.

كما كتب علي باشا مبارك كتاب «الخطط التوفيقية الجديدة» الذي طبع عام **١٣٠٥هـ** الذي ختمه بالجزء العشرين، وكان في بيان الدراهم والدنانير وكتاب «الميزان في الأقيسة والأوزان» المطبوع عام **١٨٩٢م**. وكتب محمود الفلكي رسالة في المقاييس والمكاييل العلمية بالديار المصرية، وتوالت الكتابات في الأوزان والمكاييل، ومن ذلك ما كتبه عبدالرحمن فهمي محمد عن صنج السكة في فجر الإسلام، وموسوعة النقود العربية، وغير ذلك،



وكما تعرضت كتب النظم الإسلامية لهذا الموضوع، ومن ذلك «كتاب النظم الإسلامية» لصبحي الصالح، وأنور الرفاعي. . . . . وغيرهما.

ومن الكتب التي اهتمت بمسألة النقود والمكاييل كتاب «تعريب النقود والدواوين في العصر الأموي» لحسان علي حلاق، وكتاب ناصر النقشبندي «الدينار الإسلامي في المتحف العراقي» وله أيضاً «الدرهم الإسلامي»، وكتاب «المكاييل في صدر الإسلام» لسامح عبدالرحمن فهمي، وكتاب «زيف النقود الإسلامية» لضيف الله بن يحيى الزهراني، وكتاب «الإسلام والنقود» لرفيق المصري، والكتب كثيرة حول المكاييل والموازين والنقود الإسلامية.

كما تعرض للموازين والمكاييل الكثير ممن كتبوا عن الزكاة في العصر الحديث مثل يوسف القرضاوي في كتابه «فقه الزكاة»، وهناك من قَدَّر بعض الموازين والمكاييل بما تساويه بالأوزان الحديثة، ومن أولئك رضى الدين الأسترابادي ضمن معجم متن اللغة لأحمد رضا، وعبدالعزيز عيون السود، وحسن حبنكة الميداني، وشوقي إسماعيل شحاتة وغيرهم، والكتابات لا تزال متواصلة وبخاصة فيما يتعلق بقضايا الزكاة المعاصرة التي تبناها بيت الزكاة الكويتي بندواته المتواصلة.

وساهم المستشرقون ببعض الكتب التي ترجمت إلى اللغة العربية، ومن ذلك كتاب «المكاييل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري» للكاتب الألماني فالتر هنتس الذي ترجمه كامل العسلي، ومن المستشرقين الذين اهتموا بالموازين والمكاييل الإسلامية: ديكورد يماتش، وبكازانوفا[١]، وهنري سوڤير[٢]، وهناك الكثير من الكتب والدراسات.

ورغم هذه الجهود العظيمة منذ فجر الإسلام، إلا أن مسألة المكاييل والموازين تحتاج لتجليتها وتحويلها للأوزان المعاصرة، بلغة يفهمها كل

(١) المكاييل والموازين الإسلامية ٩، ١١.

(٢) الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان /٨.

محتاج لها في العبادات والمعاملات وغير ذلك.

منهج البحث وآليته:

سيكون البحث وصفياً استقرائياً لكل ما يتصل بموضوع البحث بشكل يخدم العلاقات التي تربط البحث بالأحكام الشرعية المختلفة، لتظهر أهمية موضوع البحث.

كما سيعتمد البحث على التجارب العينية (الميدانية) بقدر الإمكان، والعمليات الحسابية البسيطة لنصل للأوزان المعاصرة للمكاييل والموازين التي جاء بها المشرع.

وأما معالجة البحث فسيكون في عدة مباحث:

المبحث الأول: الموازين الشرعية وتحويلها للأوزان المعاصرة.

المبحث الثاني: المكاييل الشرعية وتحويلها للأوزان المعاصرة.

المبحث الثالث: الأحكام الشرعية المرتبطة بالأوزان والمكاييل.

الخلاصة.

المبحث الأول

الموازين الشرعية وتحويلها للأوزان الشرعية

إن وزن الأشياء وتقدير ثقلها يختلف في الغالب باختلاف الشيء المراد وزنه إذا كان جامداً أو مائعاً، حيث لكل منها معاييره الخاصة، وهذا ليس بقاعدة عامة، فقد يزن بعض الناس المائع بمعايير توزن بها الجوامد، فالسمن مثلاً يوزن ويكال، وكذلك القمح.

وقد أخذ العرب قبل الإسلام بعض الأوزان من البلاد التي كانت تربطهم بها علاقات تجارية كالعراق والشام وفارس ومصر، وكذلك اليونان والرومان، وأدخلوا مسمياتها إلى لغتهم بعد التحوير بما يتناسب مع اللسان

العربي، فكان لا بد من التعامل مع كل قطر بما هو شائع لديه من الموازين والمقاييس كما نستعمل اليوم الأوزان والمقاييس البريطانية والفرنسية(١).

وإلى جانب الأوزان الأجنبية كانت لقريش أوزانها الخاصة كما جاء في كتاب «فتوح البلدان» للبلاذري، فعن عبدالرحمن بن سابط الجمحي قال: «كانت لقريش أوزان في الجاهلية فدخل الإسلام فأقرت على ما كانت عليه، وكانت قريش تزن الفضة بوزن تُسمِّيه درهماً، وتزن الذهب بوزن تُسمِّيه ديناراً، فكل عشرة من أوزان الدراهم سبعة من أوزان الدنانير. وكان لهم وزن الشعيرة وهو واحد من الستين من وزن الدرهم، وكانت لهم الأوقية وزن أربعين درهماً، والنش (النُّص) وزن عشرين درهماً، وكانت لهم النواة وهي وزن خمسة دراهم، فكانوا يتبايعون بالتبر على هذه الأوزان. فلما قَدِمَ النبي ﷺ مكة أقرَّهم على ذلك»(٢).

رغم أن هذه الأوزان يعود بعضها لأصل غير عربي كالرطل وهو «Litra» عند اليونان، والأوقية وتقابل «Qunguiya» «Oncia» عند البيزنطيين، والدانق (دانك) عند الفُرس... إلخ(٣). لذا كان من الواجب معرفة هذه الأوزان (الشرعية بما تساويه بالأوزان المعاصرة لأهميتها في العبادات والمعاملات الشرعية وغيرها).

فقد اعتُبر الوزن في نصاب الفضة (مثلاً) بالدراهم دون العدد لأن الدراهم اسم للموزون لأنه عبارة عن قدر من الموزون يشتمل على جملة موزون من الدوانيق والحبات، حتى لو كان وزنها دون المائتين وعددها مائتان، أو قيمتها لجودتها وصياغتها تساوي مائتين فلا زكاة فيها(٤).

(١) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٢٧/٧.
(٢) فتوح البلدان ٥٧٣.
(٣) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٢٨/٧.
(٤) بدائع الصنائع ١٦/٢، رد المحتار (حاشية ابن عابدين) ٢٢٧/٣، المغني ٣/٣.

واعتبار الوزن في الدراهم إنما هو في الحقوق المُقدَّرة من قبل الشرع كالزكاة ومقدار الجزية والديات، أما المعاملات الجارية بين الناس بمختلف صورها وأشكالها من بيع وشراء وإجارة ورهن... إلخ، فلا يشترط فيها الوزن المقدَّر إنما يجري فيها العُرف والعادة وما يتعامل به الناس[1].

والدراهم يعتبر فيها النصاب بالعدد بالدراهم الإسلامية، التي كل عشرة منها وزن سبعة مثاقيل بمثقال الذهب[2]. وأما من قال بالعدد فيُرد عليه إذا انطبق ذلك في عهد النبي ﷺ بأن كانوا يزكون من البغلية والطبرية بالتساوي، فهذا لا ينطبق بعد أن دخل الغش ونقص المعيار والوزن في العصور المختلفة.

فالعبرة بالوزن لأن الرسول ﷺ حدّد نصاب الفضة بالوزن لضبط وزن العدد حيث حدّده بخمس أواق، كما هو معروف، وتارة أخرى بمائتي درهم عدداً.

بذلك كان بإمكان المسلمين أداء زكاة المال عن كل مائتي درهم خمسة دراهم للثقة بالعدد الموافق للوزن. وكذلك بالنسبة للمثقال (الدينار)، وإلا فلا بد من الوزن لسوء حال الصياغة والسبك.

ونتيجة لاختلاف العيارات من قطر لقطر ومن نوع لآخر من الذهب أو الفضة، كان لا بد من الوزن ليتحقق النصاب المطلوب.

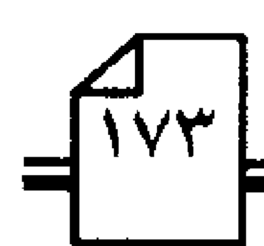
«ويقصد بالعيار النسبة القانونية بين وزن المعدن الموجود في قطعة السكة ووزنها الكلي، ويحدد هذا العيار بالنسبة للعدد (١٠٠٠) أو العدد (٢٤) الذي يمثل الوزن الكلي، فمثلاً عيار قطعة ذهبية من السكة (٢١) يعني أن هذه القطعة تحتوي على (٨٧٥) من ألف جزء من العيار الألفي أو ٢١ من ٢٤ جزء من العيار القيراطي»[3].

---

(١) الموسوعة الفقهية ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) المغني ٣/٣، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١٩١/١، الإنصاف ١٣١/٣.

(٣) عبدالرحمن فهمي، فجر المملكة العربية ١٣٢/١، وذكر في زيف النقود الإسلامية ٥٨.





ولمعرفة ما في القطعة من ذهب تضرب العيار منسوباً لـ٢٤ في وزن القطعة فيخرج وزن الذهب الصافي الخاضع للزكاة.

ونظراً لأهمية معرفة الأوزان الواجبة في الفروض كالزكاة وغيرها من الواجبات المقدَّرة بالأوزان بحث فقهاء المسلمين مسألة المغشوش من النقدين الذهب والفضة، وهو المسبوك مع غيره من المعادن كالنحاس، فذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه لا زكاة في مغشوش حتى يبلغ خالصه نصاباً، فإذا بلغه أخرج الواجب خالصاً أو أخرج من غير الخالص بقدر الواجب مع مراعاة درجة الجودة[(١)].

أما الأحناف فقالوا: إذا كان الغالب على الوَرِق المضروب الفضة فهو في حكم المضروب، أما المالكية فقالوا: إذا كانت النقود المغشوشة رائجة فتعامل معاملة الخالصة[(٢)]، بعكس رأي الشافعية والحنابلة.

ومما سبق نستطيع أن نقول: لا بُدَّ من تقدير الأوزان بالأوزان المعاصرة حتى يعبد الله كما أراد، وتؤدى الواجبات الشرعية حسب ما حدده الشارع.

ومن هذا المنطلق سنحدد وزن الدينار والدرهم الشرعيين لوزن النقد (المعاملة كما ذُكِرَ في الخطط التوفيقية)، ووزن المثقال والدرهم الشرعيين لوزن الكيل (الوزن المجرد). وبالتالي يمكن تحديد الموازين الأخرى وتحويلها للأوزان المعاصرة، وكذلك ضبط المكاييل بما يقابلها من الأوزان المعاصرة.

فهذا ابن عابدين يقول في حاشيته: «إن الدراهم والدنانير المتعامل بها

(١) حاشية الشرواني ٢٦٥/٣ ـ ٢٦٧، الفروع ٤٥٥/٢ ـ ٤٥٨، المغني ٧/٣، شرح روض الطالب ٣٧١/١، روضة الطالبين ٢٥٠/٢.

(٢) شرح فتح القدير ٥٢٣/١ أو ١٦٢/٢ طبعة دار إحياء التراث العربي، الكافي (المالكي) ٢٨٥/١ ـ ٢٨٦، حاشية الدسوقي ٤٥٦/١ الموسوعة الفقهية ٢٦٤/٢٣ ـ ٢٦٥.

في هذا الزمان ـ زمانه ـ أنواع كثيرة الوزن والقيمة، ويتعامل بها الناس عدداً بدون معرفة وزنها، ويخرجون زكاتها عدداً أيضاً لعسر ضبطها بالوزن ولا سيما لمن كان له ديون، فإن قدرها بالأثقل وزناً بلغت مقداراً، وإن قدّرها بالأخف بلغت دونه»[1].

وهكذا كانت ضرورة البحث في تحويل الموازين للأوزان المعاصرة.

أولاً ـ الدينار (دينار النقد الشرعي):

هو اسم وحدة من وحدات النقد الذهبية عند العرب قبل الإسلام، وأصله يوناني مشتق من لفظ (ديناريوس) وعند الرومان من (دينا)، وقيل أن أصله فارسي معرب مشتق من (دين آر) أي الشريعة جاءت به. وعلّق كل من السيد الطباطبائي وأنستاس على أن الدينار لفظ لاتيني يدل على قطعة من الفضة تساوي عشرة آسات، وهو مشتق من عشرة، وكان وزنه سُبع أوقية رومانية.

والصواب أن الدينار من اللفظ اليوناني اللاتيني؛ لأن الرومان والإغريق اشتهروا بصكِّ الذهب وسبقوا الفرس في الحضارة، كما اشتهر الفرس بعد ذلك بصكِّ الفضة، وقد تعامل العرب بهذه العملة قبل الإسلام، وهناك إشارات في أوراق البردي المصرية إلى وجود أجزاء للدينار نصف وثلث وثلثين وربع[2].

ولما جاء الإسلام أقرَّ التعامل بالدينار كما هو بوزنه المعروف لدى العرب وهو (المثقال)، وجاء ذكره في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]. ولما كان الدينار وزن المثقال (السوليدس الذي

(١) حاشية ابن عابدين ٣/٢٢٦.

(٢) تطور المسكوكات في الأردن ٧٤، صنج السكة في فجر الإسلام ٣٠، وضربت أجزاء الدينار في العصور الإسلامية المختلفة بالخطط التوفيقية ٢٠/٣٦، النقود الإسلامية ٥٥ ـ ٥٧.





يساوي **٤,٢٥** غراماً)، فإن الناس لم يفرقوا بين الدينار والمثقال، لذا أطلق الدينار على وزن المثقال، والمثقال في الأصل مقدار من الوزن(١)، والدينار كوحدة نقد تساوي مثقالا(٢).

والدينار لوزنه يسمى ديناراً وإنما هو تبر، وقيل: إن المثقال منذ وضع لم يختلف في جاهلية ولا إسلام(٣).

والدينار هو المثقال الشرعي، هذا ما تؤيده الأحاديث النبوية التي تذكر الدينار تارة والمثقال تارة أخرى، فعن علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شيء** (يعني في الذهب) **حتى يكون لك عشرون ديناراً، فإذا كانت لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار، فما زاد فبحسابها ذلك**»(٤).

وروي أن النبي ﷺ كتب إلى معاذ بن جبل رضي الله عنه: «**أن خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم، ومن كل عشرين مثقالاً من الذهب نصف مثقال**»(٥).

وعن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهم جميعاً: «أن النبي ﷺ كان يأخذ من كل عشرين ديناراً نصف دينار، ومن الأربعين ديناراً ديناراً»(٦). وفي كتاب عمرو بن حزم: «وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم ومن كل أربعين ديناراً ديناراً»(٧).

يرى محمد ضياء الدين الريس أن الدينار هو المثقال كما جاء في كتابه

---

(١) النقود والمكاييل والموازين: ٣٩.

(٢) المكاييل والأوزان الإسلامية: ٢٩.

(٣) النقود الإسلامية ٥، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١٩١/١، شرح روض الطالب ٣٧١/١، الإيضاح والتبيان في المكيال والميزان ٤٨، النقود العربية ٧٥ (تحرير الدرهم والرطل والمكيال).

(٤) نصب الراية ٣٢٨/٢.

(٥) المرجع السابق ٣٦٤/٢.

(٦)(٧) المرجع السابق ٣٦٩/٢.

«الخراج» حيث جاء فيه: (أنه مهما كانت أنواع المثاقيل وأعدادها، فإن الروايات التاريخية الغربية وأقوال المؤلفين لا تدل إلا على أن هناك مطابقة بين المثقال والدينار ـ فهما شيء واحد وقد كان الدينار وزناً قبل أن يكون نقداً، وهم يقصدون على التحديد مثقال أهل مكة أي قريش)(١). وقال بذلك عدد كبير من العلماء في الزمن القديم والحديث، ومن أولئك الشوكاني في «نيل الأوطار»(٢). وعبدالدايم زلوم في «الأموال في دولة الخلافة»(٣)، وهذا ما جاء في «المصباح المنير»(٤)، وهذا يعزز القول بأن وزن الدينار ثابت لأن المثقال لم يتغير في جاهلية ولا إسلام.

ويظهر هذا في مطابقة وزن المثقال في الجاهلية بوزنه في الإسلام(٥)، ولكن كيف قدر وزن المثقال؟

ويقال: إن الذي اخترع الوزن في الزمن الأول بدأ بوضع المثقال أولاً فجعله ستين حبة، زنة الحبة مائة من حب الخردل البري المعتدل، ثم ضرب صنجة بزنة مائة من حب الخردل، وجعل بوزنها مع المائة حبة صنجة ثانية ثم صنجة ثالثة حتى بلغ مجموع الصنج خمس صنجات، فكانت صنجة نصف سدس المثقال، ثم أضعف وزنها حتى صارت صنجة ثلث مثقال فركب منها نصف مثقال ثم مثقالاً وخمس عشرة وفوق ذلك، فعلى هذا يكون زنة المثقال الواحد ستة آلاف حبة(٦). على اعتبار أن المثقال ستون حبة مضاعفة مائة مرة.

---

(١) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ٣٧٤ ـ ٣٧٥.
(٢) نيل الأوطار ١٣٩/٤.
(٣) الأموال في دولة الخلافة ٢٠٥.
(٤) المصباح المنير ١٠٦.
(٥) كما ورد في فتوح البلدان ٥٧٢ ـ ٥٧٣ فيما روي عن أبي وداعة.
(٦) النقود العربية وعلم النميات ٢٩ ـ ٣٠، (كتاب النقود القديمة الإسلامية، للمقريزي) ٧٦، (تحرير الدرهم والرطل والمكيال)، النقود والمكاييل والموازين ٤٨ ـ ٤٩، الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٥٠ ـ ٥١.

وبناءً على ذلك قمت بوزن حبات الخردل في أماكن مختلفة وعدة مرات في المملكة العربية السعودية والمملكة الأردنية الهاشمية، فأظهرت لي النتائج أن معدل وزن الستة آلاف حبة خردل ١٤,٥٧ غراماً[١]. وهذا يبيِّن أن هناك فرقاً كبيراً بين هذا الوزن ووزن المثقال الشرعي الإسلامي ٤,٢٥ غم، بل هذا ينطبق على ما سُمِّي بالمثقال الفرعوني الذي يزن ١٤,٦ غم[٢]. ولذا من الأحوط والأسهل أن نأخذ بما ذَكَرَهُ علماؤنا المسلمون بأن وزن المثقال يعرف من وزن اثنتين وسبعين حبة من الشعير الممتلىء الأغرل، وقيل الوسط، نقله المحققون وبإجماع الأئمة إلا الأحناف وابن حزم، فإنه خالف ذلك وقال إنه اثنان وثمانون حبة (من الحب المطلق)[٣].

قال ابن حزم في «المحلى»: «وبحثت أنا غاية البحث عند كل من وثقت بتمييزه، فكل اتفق لي على أن دينار الذهب بمكة وزنُه اثنتان وثمانون حبة وثلاثة أعشار حبة بحب الشعير المطلق، والدرهم سبعة أعشار المثقال، بوزن الدرهم المكي سبع وخمسون حبة وستة أعشار حبة وعشر عشر حبة، فالرطل مائة درهم واحدة وثمانية وعشرون درهماً بالدرهم المذكور»[٤].

---

(١) حيث وزنت (٦٠٠٠ حبة)، و(٣٠٠٠ حبة)، و(١٠٠٠) وذلك بميزان الذهب الدقيق فوجد المذكور بعاليه.

(٢) الخراج ٣٧٤، ذكر في الخطط المقريزية أن المثقال الفرعوني ثلاثة أضعاف المثقال المصري في زمنه ٧٥/١.

(٣) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١٩١/١، تحرير الدرهم والمثقال (من كتاب النقود العربية ٧٧)، مقدمة ابن خلدون ٢٦٤، المحلى ٢٤٦/٣٠. الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٢٩/٧، صبح الأعشى ٥٠٦/٣، الخراج والنظم المالية ٣٧٥، الخرشي على مختصر سيدي خليل ٧٧/١، حاشية الشرواني وحاشية العبادي على تحفة المحتاج ٢٦٤/٣، شرح روض الطالب من أسنى المطالب ٣٧١/١، الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٥٠ ـ ٥١. حاشية الدسوقي ٤٥٥/١، والمقصود بحبة الشعير هي التي لم تنشر وقطع من طرفيها ما دق وامتد.

(٤) المحلى ٣٤٦/٣.

وقد بيَّن أحمد حسن الحسني في كتابه «تطور النقود في ضوء الشريعة الإسلامية» (رسالة دكتوراه قدمت لجامعة أم القرى عام ١٩٨٩م) أن رأي ابن حزم أقرب الآراء إلى مقدار وزن الدنانير والدراهم الأثرية التي سكَّت في عهد عبدالملك بن مروان، حيث حقق وزن اثنتين وثمانين حبة وثلاثة أعشار حبة شعير من شعير الطائف في المملكة العربية السعودية، ووجد ذلك ٤,٤ غم[١].

وأما الأحناف فقدروا المثقال بمائة حبة شعير، وهذا ما جاء في الموسوعة الفقهية الصادرة عن وزارة الأوقاف في دولة الكويت[٢]

وبناءً على رأي الأحناف فقد قدِّر المثقال بخمسة غرامات على رأي عبدالعزيز عيون السود[٣]، كما قدره أحمد حسن بـ٥,٣ غم[٤].

لا نستطيع أن نقول أن بعض الآراء خطأ، بل هناك ما يبرره من كون الوزن من مطلق الشعير أو غير ذلك. ولكن ما أجمع عليه جمهور الفقهاء يدل على أن وزن المثقال يقابل وزن اثنتين وسبعين شعيرة، وأما الوزن الشرعي للمثقال الإسلامي (الدينار) يساوي ما ضربه عبدالملك بن مروان ٤,٢٥ غم، مع العلم أن عبدالملك بن مروان ضبط عيار السكة وعمل على الدقة في وزنها، ومن ثم أصبح الوزن الشرعي للدينار الإسلامي منذ تعريبه (أسلمته) هو المذكور سابقاً[٥].

---

(١) تطور النقود في ضوء الشريعة الإسلامية ١٢٨. (مع ملاحظة أن رأي ابن حزم رده المحققون وعدُّوه وهماً أو غلطاً، حسب ما ذكر ابن خلدون في مقدمته عند ذكر السكة، ص٣٦٤ أو ١٠٩ من النقود العربية وعلم النميات).

(٢) شرح فتح القدير ٥٢٣/١، (خلال شرح الغاية)، حاشية ابن عابدين ٢٩٦/٢ و٢٢٦/٣، الموسوعة الفقهية ٢٦٣/٢٣.

(٣) أوراق النقود ونصاب الورق النقدي، (مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٣٩، ص٢٧٢ الرياض، ١٤١٤هـ).

(٤) تطور النقود في ضوء الشريعة الإسلامية ١٢٨.

(٥) تعريب النقود ٣٠ ـ ٣١، النقود العربية ماضيها وحاضرها ٩، الخطط التوفيقية ٣٠/٢٠، الميزان في الأقيسة والأوزان ٢٠ ـ ٣٠.





وهناك من الدلائل القطعية على أن وزن الدينار ٤,٢٥ غم، فقد عثر علماء الآثار على نقود عديدة من العصور الإسلامية لا تزال محفوظة إلى اليوم في المتاحف المختلفة، عرف منها أن وزن الدينار الإسلامي ٤,٢٥ غم، وهذا ما توصل إليه علي مبارك في كتابه «الخطط التوفيقية الجزء العشرون»، وكتابه «الميزان في الأقيسة والأوزان» من خلال المحفوظات الأثرية في متاحف أوروبا، وإجراء بعض العمليات الحسابية التناسبية البسيطة على اعتبار أن المثقال الرومي أو الدرهم الأتيكي يساوي الدينار، والمثقال الرومي يساوي ٩٠ حبة، والسوليدس قسطنطين يساوي ٩٦ حبة بوزن ٤,٥٢٧ غم، فيكون وزن الدينار بهذا يساوي ٤,٢٤٤ غرام، وهذا الوزن هو نفس وزن السوليدس البيزنطي والدراخما اليونانية كما ورد في بعض المراجع بهذه التسميات[١].

ومما يؤكد دقة وزن عبدالملك بن مروان ما جاء عن المطلب بن السائب عن أبي وداعة السهمي «أنه أراه وزن المثقال، قال: فوزنته فوجدته وزن مثقال عبدالملك بن مروان قال: هذا كان عند أبي وداعة بن ضبيرة السهمي في الجاهلية»[٢].

وإنني قمت (بنفسي) بوزن اثنتين وسبعين حبة شعير ممتلىء عدة مرات فوجدت أن وزنها يتردد حول الوزن الشرعي للدينار أي ٤,٢٥ غم[٣].

---

(١) الخراج والنظم المالية ٣٧٣ - ٣٧٤، الأموال في دولة الخلافة ٢٠٤ - ٢٠٥، الإيضاح والتبيان في المكيال والأوزان ٤٨، الخطط التوفيقية ٢٠/٣٠، العمليات الحسابية كما وردت: ٩٦/٩٠ = ٤,٥٢٧/ س إذن س = ٤,٢٤٤ غرام وزن ٤,٢٥ تقريباً.

(٢) فتوح البلدان ٥٧٢ - ٥٧٣.

(٣) وسبق عملي بوزن الشعير تكليف مجموعة من الطلاب في كلية المعلمين بالقنفذة في المملكة العربية السعودية الذين يسكنون في مناطق مختلفة بوزن (١٠٠٠ حبة) من الشعير أي (المطلق)، فوجِدَ اختلاف في الأوزان، ولكننا عندما قيّدنا المسألة بما هو ممتلىء والمقطوع طرفيه والوسط كانت النتائج قريبة جداً من الوزن الشرعي ٤,٢٥ غم حيث وزن الشعير بموازين دقيقة جداً لدى الصاغة.



وبهذا يمكن القول: إن وزن الدينار (المثقال) الشرعي لوزن النقد يساوي ٤,٢٥ غم. وبمعرفة وزن المثقال الشرعي يمكن معرفة أوزان الدرهم ومشتقاته، والأوزان الأخرى المعتمدة على وزن الدرهم والدينار لوزن النقد (المعاملة).

وبما أن نسبة درهم النقد الشرعي إلى مثقال النقد الشرعي هي ٧:١٠ فيكون وزن درهم النقد الشرعي يساوي **٢,٩٧٥** غم، وفيما يلي التعريف بالدرهم وتحقيق وزنه الشرعي.

ثانياً ـ الدرهم (درهم النقد الشرعي):

لفظ يعبِّر عن وحدة من وحدات السكة الإسلامية ـ العملة ـ الفضية، وهو لفظ فارسي معرب[(١)]، ويقال إنه عُرِّبَ عن الكلمة اليونانية «الدراخما» ويقابلها باللغة الفارسية دراخم، وديرام، وقيل أنه حميري[(٢)].

وكما أشير إلى الدنانير في البرديات المصرية أشير إلى الدراهم بأجزائها المختلفة النصف والثلث، وقد استخدم العرب الدراهم في معاملاتهم التجارية نقلاً عن الفرس، ولما جاء الإسلام أقرَّ الرسول ﷺ وخلفاؤه ما كانت تتعامل به قريش من الدراهم[(٣)]. وجاء ذكر الدراهم في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [يوسف: ٢٠].

وكانت الدراهم في الجاهلية متعددة ومختلفة الأوزان، تتعامل بها العرب لا باعتبار العدد بل باعتبار الوزن على أنها تبر[(٤)]، وكان أشهرها

---

(١) مختار الصحاح ٢٠٤، تاج العروس ٣٨١/٨، لسان العرب ١٩٩/١٢.
(٢) النظم الإسلامية ١١٧.
(٣) فتوح البلدان ٥٧٢.
(٤) المرجع السابق ٥٧١ ـ ٥٧٢.

سوداء وافية وتسمى بغلية نسبة لرأس بغل، وطبرية عتقا نسبة لطبرستان، تزن الأولى ثمانية دوانيق وتزن الثانية أربعة دوانيق، لذا سميت بالناقصة، ولما تولى عمر رضي الله عنه الخلافة وأراد جباية الخراج، طلب من الناس الوزن الثقيل (البغلية) فصعب على الرعية، فنظر في ذلك فجمع بين الوزن الثقيل البغلية (الوافية) والطبرية (الناقصة)، وأخذ متوسطها وجعل من ذلك درهماً ستة دوانيق، وجعله الدرهم الإسلامي(١). وفي عام ١٨ هجرية ضرب عمر رضي الله عنه الدراهم على غرار الدراهم الفارسية على نقش الكسروية.

ولكنه أدخل عبارات إسلامية على نقش السكة(٢)، وبتحديد مقدار الدرهم كما سبق استطاع عمر رضي الله عنه أن ينظم أمور الخراج وأن يرسم قوانينه، كما أن أنصبة الزكاة أصبحت واضحة المقدار(٣).

ومضت سنة الدرهم على هذا، واجتمعت عليه الأمة فلم تختلف أن الدرهم التام هو ستة دوانيق(٤).

وقد اختلف في الجامع بين الدرهمين وقسمتها درهمين فقيل: إنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقيل: إنه زياد بن أمية، وقيل: إنه الحجاج بن يوسف الثقفي في زمن عبدالملك بن مروان، وقيل: مصعب بن الزبير(٥).

وذكرت المصادر أن دراهم الأعاجم كانت على وزن عشرين قيراطاً، ووزن اثني عشر قيراطاً، وعشرة قراريط، فلمّا جاء الإسلام واحتيج في أداء

---

(١) المصباح المنير ١٠٢، النقود والمكاييل والموازين ٦١، الأموال ٥٢٢، النقود العربية ٢٢ ـ ٢٣، مقدمة ابن خلدون ٤٦٤، المغني ٣/٤، سنن أبي داود ٣/٦٣٤.

(٢) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٤٩٧، تطور المسكوكات في الأردن عبر التاريخ ٦٩، تعريب النقود ١٦، ٢٣.

(٣) تاريخ الطبري ٧/٣٤٢.

(٤) الأموال ٥٢٣.

(٥) الإيضاح والتبيان في المكيال والميزان ٦٢، النقود والمكاييل والموازين ٦٧.

الزكاة إلى الأمر الوسط جمعوا أوزان الدراهم فضربوا على الثلث من ذلك وهو أربعة عشر قيراطاً، وكان وزن الدرهم الإسلامي أربعة عشر قيراطاً من قراريط الدينار، فصار وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل[1].

ومهما قيل في سبب ضرب الدراهم الإسلامية فإن ضربها كان لصالح المسلمين من جميع النواحي ـ الاقتصادية والسياسية والعقدية ـ حيث جمع بين السود والطبرية، بحيث لا يكون هناك بخس للزكاة إذا وجبت بالسود (الوافية) مائتين عدداً، أو جور على صاحب إذا الذي وجبت بالطبرية (الناقصة) مائتين عدداً، فأرادوا منزلة بينهما يكون فيها كمال الزكاة من غير إضرار بالناس، مع موافقة ذلك لسنة رسول الله ﷺ، وأن العشرة منها تعادل سبعة مثاقيل (دنانير) وأنه عدل بين صغار الدراهم وكبارها[2].

وقيل أن ذلك ما كانت عليه دراهم مكة المكرمة حيث روي: «دراهم أهل مكة ستة دوانيق، ودراهم الإسلام المعدلة كل عشرة سبعة مثاقيل، فأرشدهم رسول الله ﷺ إلى وزن مكة»[3] بقوله ﷺ: «**الوزن وزن أهل مكة والمكيال مكيال المدينة**»[4].

وهناك ما يعضد الرواية السابقة عن علي رضي الله عنه قال: «زوّجني رسول الله ﷺ فاطمة عليها السلام على أربعمائة وثمانين درهماً وزن ستة»[5]. وكذلك ورد في فتوح البلدان: «عن عبدالرحمن بن سابط الجمحي قال: كانت لقريش أوزان في الجاهلية فدخل الإسلام فأقرَّت على ما كانت عليه، وكانت قريش تزن الفضة بوزن تسميه درهماً، وتزن الذهب بوزن

(١) النقود والمكاييل والموازين ٦٧، فتوح البلدان ٥٧١، الكامل ٤/٥٤.
(٢) الأموال ٥٢٢، النقود والمكاييل والموازين ٧٩.
(٣) النقود الإسلامية القديمة، (من كتاب النقود العربية ٢٣).
(٤) سنن أبي داود ٣/٦٣٣ ـ ٦٣٤، وفي رواية قدم المكيال على الوزن.
(٥) الأموال ٥٢٣.



تسميه ديناراً، فكل عشرة من أوزان الدراهم سبعة أوزان الدنانير»[١]. وهذه هي النسبة التي ضربت عليها الدراهم الإسلامية، أي أن وزن الدرهم سبعة أعشار الدينار (المثقال)، أي أن الدراهم لم تكن مجهولة.

وبما أن وزن المثقال من الذهب اثنتان وسبعون حبة شعير، فالدرهم الذي هو سبعة أعشاره يكون خمسين حبة وخمسا حبة، وهذه المقادير كلها ثابتة، حيث ضربت الدراهم الإسلامية على هذا الأساس وبخاصة في زمن الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان معرب الدراهم والدنانير، حيث ظهر الدرهم الإسلامي الخالص الذي يحمل العبارات الإسلامية فقط[٢]، وكان هو أساس التقادير الشرعية من نصب الزكاة، والجزية، والديات، ونصاب القطع...... إلخ[٣]، حيث بلغ وزنه ٢,٩٧[٤]، وقد اهتم عبدالملك بن مروان بجودة النقود ونقائها من الغش، وضبط أوزانها عن طريق الصنج الزجاجية لئلا تغيّر وتحول إلى زيادة أو نقص[٥].

لكن الفقهاء والمؤرخين ذكروا أن الدرهم والدينار لم يبقيا على الوضع الذي أُجمِعَ عليه في عهد بني أمية (عبدالملك بن مروان) بل أصابهما تغيُّر كبير في الوزن والعيار، ودخل التزييف والغش صناعة السكة، فاختلفت النقود من بلد لآخر، وصار أهل كل بلد يستخرجون الحقوق الشرعية من

---

(١) فتوح البلدان ٥٧٣.

(٢) حيث كتب على مركز الوجه: (لا إله لا الله وحده لا شريك له)، وعلى إطار الوجه: (بسم الله ضرب هذا الدرهم في سنة كذا)، أما مركز الوجه الثاني: (الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد)، أما إطار الوجه الثاني: (محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون)، كما كتب مكان الضرب، ويمكن القول: إن عبدالملك أسلم الدراهم والدنانير بهذا الفعل بشكل كامل. تطور المسكوكات في الأردن ٧٤.

(٣) المغني ٣/٤.

(٤) زيف النقود الإسلامية ٦٢/٦٧، تطور المسكوكات في الأردن ٧٤.

(٥) صنع السكة في الإسلام ٢.



نقودهم بمعرفة النسبة بينها وبين مقاديرها الشرعية، إلى أن قيل أن يفتى في كل بلد بوزنهم[(١)].

ففي مصر كان وزن المثقال (الدينار) يساوي ٤,٦٨ غم، وفي سوريا كان وزن المثقال يساوي ٤,٤٢٧ غم، وأن ٦٠٠ درهم دمشقي تعدل ٥٩٢,٥ درهم مصري، وفي الأناضول منذ العصر العثماني المثقال يساوي ٤,٨١ غم ودرهم الكيل ٣,٠٨٦ غم، وفي العراق كان وزن المثقال ٤,٤٥٢غم، وفي إيران عام ١٣٣٠م كان المثقال يزن ٤,٣ غم، وفي شيراز (الإيرانية) كان المثقال في منتصف القرن السادس عشر يزن ٤,٦ غم، وفي سقطرى كان المثقال في القرن السابع عشر يزن ٤,٦٩ غم، وفي شمال أفريقيا والأندلس بلغ وزن المثقال ٤,٧٢٢ غم، وفي شرق أفريقيا في القرن السادس عشر كان المثقال يزن ٤,٤١ غم، وهكذا يظهر الاختلاف في الأوزان من بلد لآخر ومن وقت لوقت[(٢)].

والأمثلة كثيرة على اختلاف المثقال والدرهم والزيف في عيارهما ووزنهما، من ذلك ما ذكره الأصطخري عن نقود بخارى في القرن الرابع الهجري أنه كان عندهم دراهم حديد وصفر وآنك، وفي عام ٣٦٧هـ ضرب عضد الدولة البويهي دراهم مخلوطة بنحاس ورصاص، كما عمد الأمير بهاء الدين البويهي إلى زيادة نسبة المعادن الرخيصة في المسكوكات، حيث وصلت نسبة نقاء العملة إلى ما دون ٥٠٪. وفي عام ٣٨٢هـ في أواخر الدولة الفاطمية ضربت الدراهم السوداء ذات العيار الخفيف[(٣)]، وفي عهد

---

(١) الموسوعة الفقهية ٢٤٩/٢، تطور المسكوكات في الأردن عبر التاريخ ٧٤، النقود العربية ماضيها وحاضرها ١٠. قال علي مبارك في الخطط: إن الدرهم لم يثبت على حال واحد. ولمزيد من معرفة الاختلاف في وزن الدينار والدرهم وعيارهما راجع ص٢٦ - ٤٢ من المرجع نفسه وكتاب تزييف النقود الإسلامية.

(٢) المكاييل والأوزان الإسلامية ١١ ـ ١٨.

(٣) زيف النقود الإسلامية ٢٨ ـ ٣٠. وراجع الخطط التوفيقية ٣٥/٢٠ ـ ٤٢.



دولة الأغالبة في القيروان كانت أوزان الدراهم الفضية ما بين ٢,٩٢ ـ ٦,٧ غم، وفي عام ٨١٣هـ أقدم السلطان برقوق على ضرب دنانير بوزن المثقال تماماً ثم أعاد الضرب على وزن ٣,٥٤ غرام[(١)]، كما خفض الملك برسباي عام ٨٢٩هـ وزن الدينار إلى ٣,٤٥ غرام[(٢)].

ومن الأمثلة الحديثة أن وزارة المالية المصرية بحثت بعد ثورة ١٩٥٢م نظام النقود، واستقر الرأي على أن تقل نسبة معدن الفضة بالنسبة للنحاس في النقود الفضية من فئات العشرين والعشرة والخمسة قروش بحيث يقل حجمها ووزنها إلى النصف[(٣)].

هذا الاضطراب في العيار والأوزان أدى إلى صعوبة معرفة الأنصبة في النقود المختلفة وهل تقدَّر بالوزن أم بالعدد، وأصبح الوصول إلى معرفة الدينار الشرعي غاية تمنع الاضطراب، إلى أن اجتهد البعض في ذلك فكان منهم من جانب الحقيقة ومنهم من أصاب، وكما سبق ذكره أن علي مبارك توصل بواسطة استقراء النقود المحفوظة في المتاحف المختلفة إلى وزن الدينار الإسلامي دينار عبدالملك الذي يزن ٤,٢٥ غرام[(٤)]، وبالتالي أمكن استخراج وزن الدرهم الشرعي ٢,٩٧٥ غرام[(٥)]، حيث إن نسبة الدرهم إلى الدينار ٧ : ١٠.

---

(١) زيف النقود ٧٢.

(٢) المرجع السابق ٦٧.

(٣) النقود العربية ماضيها وحاضرها ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٤) الموسوعة الفقهية ٢٠/٢٤٩، الخراج والنظم المالية ٢٧٢، الخطط التوفيقية ٢٠/٣٢، الميزان في الأقيسة والأوزان ٢٠ ـ ٣٢، وذكر علي مبارك في الخطط التوفيقية ٢٠/٣٢، أن أكبر وزن لدرهم عبدالملك هو ٢,٩٥ غم.

(٥) قال زامبور في المادة التي عقدها للدرهم في دائرة المعارف الإسلامية: «إن الوزن الشرعي للدرهم هو ٢,٩٧ وهو يساوي ٧/١٠ من ٤,٢٥ غم». النقود الإسلامية ٥٣. وأما النقص الحاصل في وزن الدراهم والدنانير فهو ثمن الحطب وأجر الضراب. وربما بلغت ١٪. (النقود الإسلامية ١٢، الإسلام في حضارته ونظمه ٢٣٧).

وهذا الوزن ٤,٢٥ جرام توصلت إليه من خلال وزن اثنتين وسبعين شعيرة ممتلئة، كما سبق ذكره عندما تكلمت عن الدينار.

هذا ما يتعلق بدينار النقد الشرعي ودرهم النقد الشرعي، أما ما يتعلق بأوزان الكيل (المجردة) فهي تختلف عن أوزان النقد (المعاملة) فهي أكثر منها وزناً كما سنوضحه.

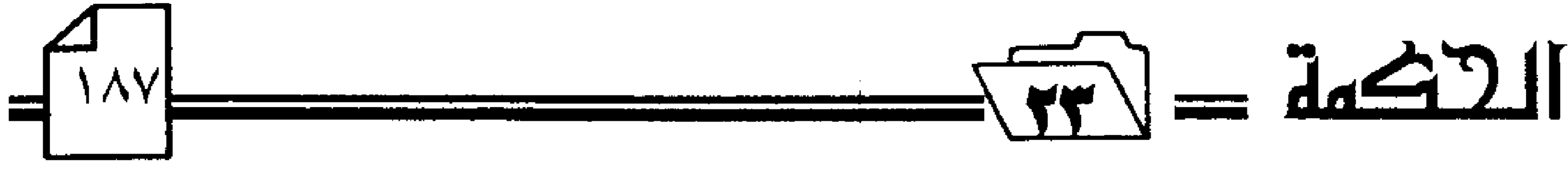
ثالثاً: أوزان الكيل (للمثقال والدرهم) الأوزان المجردة:

هي الأوزان التي تحدد بموجبها أنصبة زكاة الزروع والثمار وزكاة الفطر وكفارات الأيمان والنسك والخراج.. إلخ وتسمى الوزن المجرد (أوزان الكيل أو الحاجيات)، وتختلف عن وزن النقد الذي هو وزن النقدين من الذهب والفضة الذي بموجبه تحدد أنصبة زكاة النقدين وما يتصل بها من ديات وجزية ومهور وصداق وقطع يد السارق.

يقول محمد أحمد الخاروف: «وتذكر المراجع أن القيصر قسطنطين أمر باستحداث صنجة الوزن المجرد على وزن أحد السوليدسات (المثاقيل)، وكان وزن هذه الصنجة يختلف عن وزن الدينار قليلاً. وقد انتشر استعمالها وورثتها الدولة البيزنطية كما ورثت الدينار الذهب فانتشر في بلادها، وكان وزنها ٤,٥٣ غم.

وعندما قامت الدولة الإسلامية قرر النبي ﷺ أن تكون أوزان النقد والوزن المجرد المتداولة في مكة المكرمة أساساً للأوزان الإسلامية.... وأنتجت دار الضرب في دمشق أيضاً صنجة مثقال الوزن المجرد على نفس الوزن القديم لصنجة هذا المثقال وهي ٤,٥٣ غراماً، وعلى نفس النسبة ١٠:٧ بين المثقال والدرهم، أنتجت صنجة درهم الكيل البالغ وزنها ٣,١٧ غرام، ولكن الذي حدث أن الناس لم يميِّزوا بين المثقال النقد والمثقال المخصص للوزن المجرد، رغم أن كلاً منهما كان له استعماله الخاص[1].

(١) الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٤٩، ذكر علي مبارك المثقال أو السوليدس قسطنطين وزنه ٤,٥٢٧ جرام.






وجاء في لسان العرب: «المثقال: الوزن المعلوم، فالناس يطلقون ذلك على الذهب وعلى العنبر وعلى المسك وعلى الجوهر وعلى أشياء كثيرة قد صار وزنها بالمثاقيل معهوداً كالترياق، والراوند وغير ذلك، وزِنة المثقال هذا المتعامل به الآن: درهم واحد وثلاثة أسباع درهم على التحرير، يوزن به ما اختير وزنه به، وهو بالنسبة إلى رطل مصر الذي يوزن به عشر عشر رطل»(١).

وبما أن وزن الرطل المصري في عصر ابن منظور يساوي ٤٫٥٠غم(٢)، فإن وزن درهم الكيل يساوي ٣٫١٥ غم على اعتبار أن مثقال الكيل يساوي ٤٫٥ غم وهو عشر عشر الرطل، ومن خلال نسبة ٧:١٠. وذكر علي مبارك في الخطط التوفيقية أن درهم الكيل في عهد المأمون ٣٫١٥ غم(٣)، وهذا ما يؤيد ما استنتجته حسب قول ابن منظور في لسان العرب.

وقال ابن عبدالبر: «ويبلغ الدرهم ستة وثلاثين حبة من حبوب الشعير الممتلئة المتوسطة غير الخارجة عن الاعتدال في الزيادة والنقصان، ولا تجب في الورق حتى يبلغ مائتي درهم كيلاً، والدرهم درهم وأربعة أعشار الدرهم الذي هو نصف المثقال وهو الدرهم بدرهمنا اليوم بالأندلس وهي خمسة وثلاثون ديناراً دراهم بوزننا، وقد قيل إن الدرهم الكيل هو درهم ونصف»(٤).

مما سبق ذكره يمكن القول: إن درهم الكيل درهم ونصف، وهذا يجعل درهم الكيل يساوي ٥٤ حبة شعير على اعتبار الدرهم ستةٌ وثلاثون

---

(١) لسان العرب: ٨٧/١١.

(٢) المكاييل والأوزان الإسلامية ٣٢، حيث عاش ابن منظور في القرن الثالث عشر الميلادي.

(٣) الخطط التوفيقية ٣٥/٢٠.

(٤) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ٢٨٥/١.

حبةَ شعير فيكون درهم الكيل ٣,١٨٧٥ غم. على اعتبار أن الدرهم الشرعي ٥٠,٤ حبة شعير والتي توزن ٢,٩٧٥ غم من خلال عمليات التناسب.

وأما درهم الكيل حسب ما ورد في كتاب علي مبارك باشا[١]، وكما اعتمده محمد ضياء الدين الريس، ويوسف القرضاوي نقلاً عن علي مبارك، وكما اعتمده محمد أحمد الخاروف[٢] ـ عندما حقق كتاب الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ـ يساوي ٣,١٧ غم.

وأما عبدالرحمن فهمي فقال: إن درهم الكيل يبلغ ٣,١٨٤ غم كما جاء في كتابه صنج السكة في الإسلام[٣]، وهذا ما قال به (زامبور) في دائرة المعارف الإسلامية[٤].

وهناك تقديرات رسمية لدراهم الكيل كما حددته لجنة مصرية شكلها الخديوي محمد علي عام ١٨٥٤م بـ ٣,٠٩٨٨ غم، وكما قدرته الحكومة المصرية عام ١٩٢٤م بـ ٣,١٢ غم.

وكان للمستشرقين دور في تقدير درهم الكيل حيث قدَّره ديكورد يماتش بـ ٣,١٤٨ غم، وفالتر هنتس بـ ٣,١٢٥ على اعتبار درهم الكيل يساوي ٣/٢ مثقال وزنه ٤,٦٨ غم وهو المثقال المصري، وكما قدَّر من عيار رطل ذو ١٤٠ درهماً في متحف اللوفر تبلغ زنته ٤٣٧,٢٠٦٧ غم بـ٣,١٢٣ غم، وتوصل ف.كيبو إلى درهم قريب من ٣,١٢٥ غم[٥]. وهذا الرقم يمكن استنتاجه ببساطة من وزن الرطل المصري ٤٥٠ غراماً الذي يساوي ١٤٤ درهم كيل.

---

(١) الميزان في الأقيسة والأوزان ٦٣.

(٢) الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٤٩.

(٣) صنج السكة في الإسلام ٣١ ـ ٣٤ لمزيد من المعلومات. وجاء في الخطط التوفيقية ٣٣/٢٠ أن وزن ٣,١٢ كان كثير الاستعمال.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ٢٢٨/٩ نقلاً عن فقه الزكاة ٢٥٨/١.

(٥) المكاييل والأوزان الإسلامية ١١ ـ ١٢.



وهناك من لم يفرق بين درهم الكيل ودرهم النقد، ومن هؤلاء ابن الرفعة في كتابه «الإيضاح والتبيان في المكيال والميزان»، الذي وحّد بين وزن صنجة درهم النقد التي تضرب نقود الفضة على أساسها: طبقاً للوزن الشرعي، وبين صنجة درهم الكيل الشرعي فجعل كلاً منها ٥٠,٤ حبة شعير[١].

وكذلك المناوي في كتابه «النقود والمكاييل والموازين» حيث جاء فيه: «هذا الدرهم الشرعي المجمع عليه، إنه كما مر زِنَة العشرة منه سبعة مثاقيل، وزِنَة الدرهم الواحد خمسون حبة وخمسا حبة من الشعير، ومن هذا الدرهم يتركب الرطل والقدح والصاع وما فوقه»[٢]، وكذلك اشتهر هذا من قبل عن أبي عبيد القاسم بن سلام، وابن سريح[٣].

ومن المعاصرين من نستنتج من رأيه أنه لم يفرق بين درهم النقد ودرهم الكيل، عندما قرر أن وزن الصاع يساوي ٢٠٤٠ غم، وهذا يتطابق مع حساب الصاع أربعة أمداد، والمد رطل وثلث، والرطل ١٢٨,٥٧ درهم والدرهم يساوي ٢,٩٧٥ غرام[٤].

مما سبق يمكن القول أن هناك ما يسمى درهم النقد ووزنه ٢,٩٧٥غم وهو الدرهم الشرعي، ومثقال النقد (الدينار) يساوي ٤,٢٥ غم وهو المثقال الشرعي. وهناك أيضاً درهم الكيل ووزنه ٣,١٧ غم ومثقال الكيل ٤,٥٣ غم الذي كان أساساً لاستخراج درهم الكيل[٥].

---

(١) الإيضاح والتبيان في المكيال والميزان ٥٥، ٦٦.

(٢) النقود والمكاييل والموازين ٥٢، ٧٩.

(٣) الإيضاح والتبيان في المكيال والميزان ٥٤ ـ ٥٥، الأموال ٥٢٣ يفهم من قوله وكذلك المبايعات والديات.

(٤) حساب ذلك (٤ × ١,٣٣٣ × ١٢٨,٥٧ × ٢,٩٧٥ = ٢٠٤٠ غرام) ومن أولئك المعاصرين الشيخ محمد بن صالح العثيمين في كتابه الشرح الممتع على زاد المستقنع ٧٦/٦.

(٥) وجاء في الخطط التوفيقية: «وأن العرب فرقوا بين دانق المعاملة ودانق الكيل وخصوا =



وأما ترجيح أن درهم الكيل يساوي ٣,١٧ غم يعود لعدة أسباب:

١ - اعتماداً على أن وزن الرطل البغدادي يساوي ٤٠٨ غم الذي يساوي ١٢٨,٥٧ درهم كيل، وبالتالي يكون درهم الكيل يساوي ٣,١٧ غم[١].

٢ - من صنجة السوليدس التي تزن ٤,٥٣ والتي تساوي مثقال كيل، ودرهم الكيل ٧:١٠ من هذه الصنجة، الذي أنتجته دار الضرب في دمشق بوزن ٣,١٧ غم كما أورد ذلك محمد أحمد الخاروف في تحقيقه «الإيضاح والتبيان في المكيال والميزان».

وهو أكثر دقة من الأرقام المذكورة سابقاً لاعتمادها صنجة إسلامية ثابتة.

وبهذا سنحوِّل الموازين والمكاييل على أساس:

- أن وزن مثقال النقد يساوي ٤,٢٥ جرام.
- أن وزن مثقال الكيل (المجرد) يساوي ٤,٥٣ جرام.
- أن وزن درهم النقد يساوي ٢,٩٧٥ جرام.
- أن وزن درهم الكيل (المجرد) يساوي ٣,١٧ جرام.

وأن عدد حبات المثقال (الدينار) الشرعي ٧٢ حبة، وأن عدد حبات الدرهم الشرعي ٥٠,٤ حبة.

= كلاً بصنج ومقادير، فصنج الكيل هي المثقال والدراهم والدانق، وصنج النقود هي الدينار والدانق أيضاً، وكانت النسب بين أجزاء أحدهما كالنسب بين أجزاء الآخر، وبسبب اتحاد الأسماء لا غرابة فيما وقع بين المؤلفين من الاختلاف». وأما تقدير درهم الكيل بأقل وأكثر من ذلك كما استنتجته من قول ابن عبدالبر أو ابن منظور فهي قريبة من الواقع لأن التقديرات تتردد حول رقم ٣,١٧ بأجزاء قليلة من المئة من الغرام.

(١) حيث ذكر علي مبارك في كتابه الميزان في الأقيسة والأوزان ص٢٠، ٥٨ أن الرطل البغدادي يساوي ٤٠٨ جرام. وقد ذكر نفس الوزن في كتاب المكاييل والأوزان الإسلامية ص٣٠، حيث كان ذلك وزن الرطل المكي في القرن السابع عشر.

رابعاً ـ الدانق:

سدس الدينار والدرهم[١]. ويقدر بقيراطين أي ثماني حبات شعير[٢]، حيث اعتبر البعض أن الدرهم يساوي ٤٨ حبة[٣]. وبذلك يمكن القول أن:

الدانق الشرعي من مثقال النقد الشرعي = ٠,٧٠٨٣ غم.

الدانق الشرعي من مثقال الكيل = ٠,٧٥٥ غم.

الدانق الشرعي من درهم النقد الشرعي = ٠,٤٩٥٨ غم.

الدانق الشرعي من درهم الكيل = ٠,٥٢٨٣ غم.

وجاء في الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: «وأجمع المسلمون عليه ـ أي الدرهم ـ ووزن الدرهم ستة دوانيق، والدانق ثمان حبات وخمسا حبة فالدرهم خمسون حبة وخمسا حبة»[٤].

خامساً ـ القيراط:

من الوزن نصف دانق، قال ابن الأثير: القيراط جزء من أجزاء الدينار، وهو نصف عشره في أكثر البلاد، كالعراق وأهل الشام يجعلونه جزء من أربعة وعشرين، وهو بمكة ربع سدس دينار وبالعراق نصف عشرة[٥].

---

(١) تاج العروس ٣٤٩/٦، نيل الأوطار ١٣٩/٤.
(٢) معجم متن اللغة ٤٥٩/٢.
(٣) إذا انطبق هذا بشكل تقريبي على الدرهم لا ينطبق على المثقال الذي يساوي ٧٢ حبة شعير، معجم متن اللغة ٧/٢ وتاج العروس ١٨٠/٥، نيل الأوطار ١٣٩/٤.
(٤) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١٩١/١.
(٥) تاج العروس ٢٠٣/٥، معجم متن اللغة ٥٣٧/٤، وهذا يوضح أن هناك من يقول إن الدينار عشرون قيراطاً، والبعض الآخر يقول: إنه أربعة وعشرون قيراطاً.

وحسب قول فالتر فهو يتألف شرعاً وفي العراق من خمس حبات ولكنه يتألف غالباً من ثلاث، فهو يزن بذلك ١٤/١ من درهم الكيل[١]. وذكر اختلافات أخرى وربما قال بذلك فالتر لاختلاف العلماء في عدد حبات الدينار والدرهم، واختلاف نظرتهم لتقريط المثقال والدرهم. ويمكن القول أن:

القيراط الشرعي من مثقال النقد (الدينار) الشرعي = ٠,٣٥٤٢ غم.

القيراط الشرعي من مثقال الكيل الشرعي = ٠,٣٧٧٥ غم.

القيراط الشرعي من درهم النقد الشرعي = ٠,٢٤٧٩ غم.

القيراط الشرعي من درهم الكيل الشرعي = ٠,٢٦٤٢ غم.

وذلك على اعتباره يساوي نصف دانق مهما كان تقريط الدينار والدرهم أي ١٢/١ من وزن الدينار (المثقال) أو الدرهم. والطسوج يساوي نصف القيراط من الأوزان السابقة أي ٢٤/١ من الدينار والدرهم.

سادساً ـ الحبة:

من العيارات المستعملة عند الجاهليين والتي بقيت مستعملة في الإسلام كذلك ولا تزال تستعمل، أما وزنها فاختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة[٢].

ويقدَّر وزنها بربع قيراط وهي جزء من ثمانية وأربعين جزءاً من الدرهم الشرعي[٣]. وقدرت بعُشر الدانق[٤].

وجاء في كتاب «المكاييل والأوزان الإسلامية» لفالتر هنتس أن الحبة

---

(١) المكاييل والأوزان الإسلامية ٤٤، فنرى أن فالتر يعتبر المثقال مائة حبة بذلك قال: إن القيراط يتألف من خمس حبات.

(٢) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٢٨/٧.

(٣) معجم متن اللغة ٧/٢، تاج العروس ١٨٠/٥، نيل الأوطار ١٣٩/٤.

(٤) تاج العروس ٢٠٥/٥.

تزن وزن حبة الشعير، وتعتبر جزءاً من الدرهم الذي يتألف تارة من ٤٨ حبة وأخرى من ٦٠ حبة، ففي سوريا كان الدرهم في العصور الوسطى يساوي ٦٠ حبة، وفي مصر ٤٨ حبة. وبذلك يختلف وزن الحبة من قطر لآخر ومن عالم لعالم إذا قسمنا وزن الدرهم على عدد الحبات المكونة له[1]، فالأحناف يعتبرون المثقال (الدينار) يساوي ١٠٠ حبة وعدد حبات الدرهم ٧٠ حبة، وابن حزم يعتبر الدينار ٨٢ حبة والدرهم ٥٧,٦ حبة، والجمهور يعتبر الدينار (المثقال) ٧٢ حبة والدرهم ٥٠,٤ حبة. وعلى رأي الجمهور يمكن القول أن:

الحبة الشرعية من مثقال النقد الشرعي (الدينار) = ٠,٠٥٩٠ غم.

الحبة الشرعية من مثقال الكيل الشرعي = ٠,٠٦٢٩ غم.

الحبة الشرعية من درهم النقد الشرعي = ٠,٠٥٩٠ غم.

الحبة الشرعية من درهم الكيل الشرعي = ٠,٠٦٢٩ غم.

والفلس نصف الحبة من الأوزان السابقة.

سابعاً ـ النواة:

النواة زنة وقال البعض: النواة من العدد عشرين أو عشرة، أو هي الأوقية من الذهب، أو أربعة دنانير، أو ما زِنَته خمسة دراهم، أو ثلاثة دراهم ونصف، أو ثلاثة دراهم وثلث، وقال أحمد بن حنبل: وزن نواة من ذهب ثلاثة دراهم وثلث[2]، قال أبو عبيد: النواة زنة خمسة دراهم، قال الخطابي: ذهباً كان أو فضة، وقيل: ربع دينار[3]. وظاهر كلام أبي عبيد أنه

(١) المكاييل والأوزان الإسلامية ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) تاج العروس ٣٧٩/١٠ ـ ٣٨٠، عمدة القارىء ١٦٤/١١، معجم متن اللغة ٥٨٤/٥، النقود الإسلامية ٤، النقود العربية وعلم النميات ١١.

(٣) عمدة القارىء ١٦٤/١١، معالم السنن ١٨٠/٣، عون المعبود ٩٨/٦، فتوح البلدان ٤٥٢.

رجح خمسة دراهم قال: لم يكن هناك ذهب إنما هي خمسة دراهم تسمى نواة كما تسمى الأربعون أوقية[١].

وعلى قول أبي عبيد فإن وزن نواة الذهب وزن نواة الفضة وهذا هو الذي أرجح، وبهذا تكون:

نواة الفضة النقدية = ١٤,٨٧٥ غم، باعتبارها خمسة دراهم

٥ × ٢,٩٧٥ = ١٤,٨٧٥ غم

نواة الفضة كيلاً = ١٥,٨٥غم، باعتبارها خمسة دراهم كيلاً.

٥ × ٣,١٧ = ١٥,٨٥ غم

ثامناً: الأوقية:

قيل: هي سبعة مثاقيل[٢] زنتها أربعون درهماً[٣]، وهكذا فُسر في الحديث، ويعني بالحديث: لم يصدق النبي ﷺ امرأة من نسائه أكثر من اثنتي عشرة أوقية ونش، قال مجاهد: (الوقية) هي أربعون درهماً، والنش عشرون، وهي في غير الحديث نصف سدس الرطل، وهي جزء من اثني عشر جزءاً من الرطل المصري، وتختلف باختلاف اصطلاح البلاد كاختلافها في الرطل[٤]، ويمكن القول:

ـ الأوقية الشرعية لوزن نقد الذهب = ٢٩,٧٥، على اعتبار الوقية سبعة مثاقيل.

٤,٢٥ × ٧ = ٢٩,٧٥ غم.

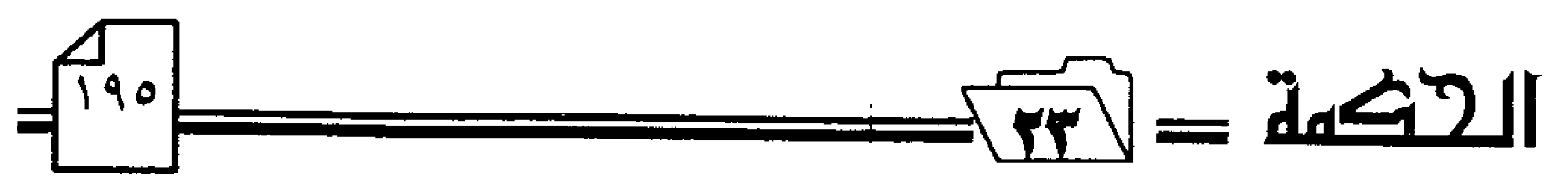
---

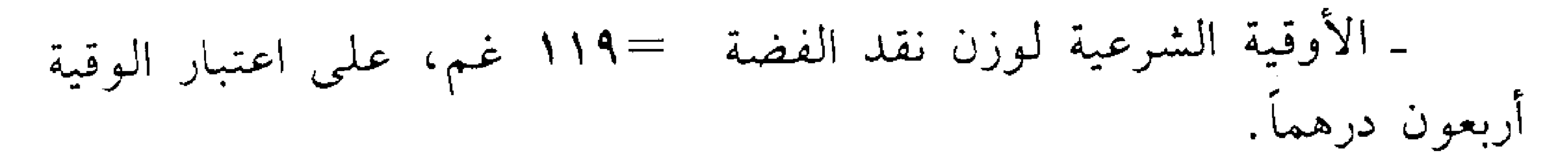
(١) عون المعبود ٩٨/٦، والقول بعدم وجود ذهب مردود.

(٢) القاموس المحيط ٤٠٤/٤، النقود الإسلامية ٩٤، النقود والمكاييل والموازين ٣٧.

(٣) القاموس المحيط ٣٩٦/٣، مختار الصحاح ٧٣٣، سنن أبي داود ٢٠٨/٢، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١٩١/١، سنن ابن ماجة ٣٤٨/١، معالم السنن ١٢/٢.

(٤) تاج العروس ٣٩٦/١٠ ـ ٣٩٧، المعجم الوسيط ٣٣/١، معجم متن اللغة ٨٠٤/٥، معرفة السنن والآثار ٢٨٨/٣١.





- الأوقية الشرعية لوزن نقد الفضة =١١٩ غم، على اعتبار الوقية أربعون درهماً.

٤٠ × ٢,٩٧٥ =١١٩ غم.

- أوقية وزن الكيل للرطل البغدادي =٣٤ غم حيث إن الوقية ١/١٢ من الرطل.

٤٠٨ × ١٢ =٣٤ غم.

- أوقية وزن الكيل للرطل المصري =٣٧,٥ غم حيث إن الوقية ١/١٢ من الرطل.

٤٥٠ ÷ ١٢ =٣٧,٥ غم.

والرطل البغدادي ٤٠٨ غم والرطل المصري ٤٥٠ غم، كما سيظهر في موضوع الرطل، والنش يعادل نصف الأوقية من الأوزان السابقة، والإستار يعادل ثلاثة أرباع الأوقية باعتبار الأوقية تساوي إستاراً وثلثاً[١] أي نضرب الأوزان السابقة بـ ٠,٧٥.

تاسعاً ـ الرطل:

معيار يوزن به أو يكال، يختلف باختلاف البلاد، وهو في مصر اثنتا عشرة أوقية، والأوقية اثنا عشر درهماً[٢]، والرطل عند الفقهاء يفهم منه الرطل البغدادي العراقي وهو تسعون مثقالاً شرعياً، أي مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع الدرهم[٣]. والرطل نصف «من»، والـ«من» مائتان وسبعة وخمسون درهماً وسبع درهم[٤].

(١) تاج العروس ٦٨٠/٧.
(٢) المعجم الوسيط ٣٥٢/١.
(٣) معجم متن اللغة ٦٠٢/٢.
(٤) النقود والمكاييل والموازين ٤١.

وجاء في تاج العروس: «وذكر بعضهم: الرطل اثنتا عشرة أوقية بأواقي العرب، والأوقية أربعون درهماً، فذلك أربعمائة وثمانون درهماً»[١].

وفي الرطل البغدادي أقوال أنه مائة درهم وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم، وقيل: مائة وثمانية وعشرون بلا أسباع، وقيل: مائة وثلاثون[٢].

ورطل مصر الذي يعتبر بوزنه مائة وأربعة وأربعون درهماً وأوقيته اثنا عشر درهماً، وعنه يتفرع القنطار وهو مائة رطل[٣].

وجاء أن السنة في النكاح رطل، وشرحه كما شرحه ابن الأعرابي، قال أبو منصور: السنة في النكاح اثنتا عشرة أوقية ونش، والنش عشرون درهماً فذلك خمسمائة درهم، روي ذلك عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان صداق رسول الله ﷺ لأزواجه اثنتي عشرة أوقية ونشاً، وورد في الحديث عن عمر رضي الله عنه اثنتا عشرة أوقية ولم يذكر النش، والأوقية مكيال أيضاً[٤].

وبهذا يمكن القول أن:

ـ الرطل الشرعي لوزن النقد من الفضة = ١٤٢٨ غراماً.

على اعتبار الرطل ١٢ أوقية والأوقية ٤٠ درهماً والدرهم ٢,٩٧٥ غراماً.

١٢ × ٤٠ × ٢,٩٧٥ = ١٤٢٨ غراماً.

---

(١) تاج العروس ٣٤٦/٧.

(٢) معجم متن اللغة ٧٥٥/٥، صحيح مسلم بشرح النووي ٤٩/٧، ومن الذين قالوا إنه ١٢٨ درهماً بدون أسباع أبو عبيد في الأموال ٥٢١.

(٣) صبح الأعشى ٥١١/٣.

(٤) لسان العرب ٢٨٥/١١ ـ ٢٨٦، النقود الإسلامية ٩٢٠، وذكر الفتح الرباني أن النبي ﷺ ما أنكح فوق اثنتي عشرة أوقية ١٦٩/١٦.





ـ الرطل الشرعي لوزن الكيل البغدادي =٤٠٨ غرامات[١].

على اعتبار الرطل ١٢٨,٥٧ درهم كيل ودرهم الكيل ٣,١٧ غم.

١٢٨,٥٧ × ٣,١٧ =٤٠٨ غرامات.

ـ الرطل المصري العرفي للكيل =٤٥٠ غرام تقريباً (٤٤٩,٢٨ غم).

على اعتبار درهم الكيل يساوي ٣,١٢ غرام، وهو الدرهم الحالي والرطل ١٤٤ درهماً.

١٤٤ × ٣,١٢ =٤٤٩,٢٨ غم.

عاشراً ـ المن:

كيل معروف أو ميزان كما في المحكم، أو هو رطلان كما في الصحاح[٢].

قال الشيخ الرضي: «والمن التبريزي نصف المن الشامي، وهذا مائة ألف وثمانمائة حبة، فيكون التبريزي نحو ٢٥٢٥,٨ غراماً، والشامي نحو ٥٠٥١,٦ غراماً»[٣].

والمن في مصر رطلان بغداديان وهو مئتان وستون درهماً، وأوقيته ست وعشرون أوقية فتكون أوقيته عشرة دراهم[٤].

ويمكن القول: إن المن يساوي ٨١٦ غراماً على اعتبار أنه يساوي رطلين

---

(١) وهذا يتطابق مع ما ذكره علي مبارك في الخطط التوفيقية ٢٠/٣٢ ـ ٣٣ حيث اعتبر الرطل ١٤٤ درهماً والدرهم ٢,٨٣٣ غم وهو الدرهم الناتج عن جميع نقود العرب المحفوظة في الخزائن الأوروبية، وجاء في ص٣٥ ـ ٣٦ أن ذلك كان درهم عمر.

(٢) تاج العروس ٣٥٠/٩.

(٣) معجم متن اللغة ٣٥٣/٥.

(٤) صبح الأعشى ٥١٢/٣.

بغداديين باعتبار الرطل يساوي ١٢٨,٥٧ درهم والدرهم يساوي ٣,١٧ غم.

٢ × ١٢٨,٥٧ × ٣,١٧ =٨١٦ غراماً.

حادي عشر ـ القنطار:

معيار قيل: وزن أربعين أوقية من ذهب، أو ألف ومائتا دينار، وقيل: مائة دينار، وقيل: مائة وعشرون رطلاً، أو ألف ومائتا أوقية، وقيل: سبعون ألف دينار، وقيل: ألف مثقال من ذهب أو فضة، وقيل: ثمانون ألف درهم، وقيل: هي جملة كبيرة مجهولة من المال، أو مائة رطل من ذهب أو فضة، أو ألف دينار، أو ملء مَسك ثور من ذهب أو فضة.

وروي عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ قال: «**القنطار اثنا عشرة ألف أوقية**......» والمعول عليه عند العرب الأكثر أنه أربعة آلاف دينار(١).

وقد جاء ذكر القنطار في القرآن الكريم في عدة آيات، من ذلك:

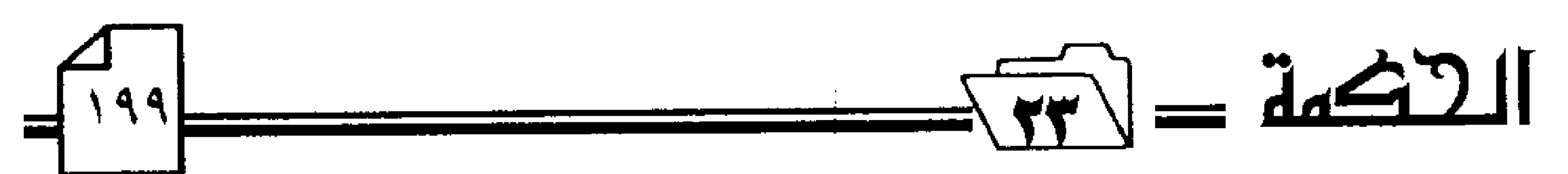
قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا......﴾ [آل عمران: ٧٥].

وقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ.....﴾ [آل عمران: ١٤].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾﴾ [النساء: ٢٠].

---

(١) تاج العروس ٥٠٩/٣، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٣١، معجم متن اللغة ٦٥٩/٢ - ٦٦٠.





وقد حدّد القلقشندي في صبح الأعشى، وأنور الرفاعي في النظم الإسلامية القنطار بمائة رطل[١].

ويمكن تحويل هذه الكميات إلى الكيلوغرامات بعد أن عرفنا مقدار الأوزان المذكورة في تقدير القنطار كالأوقية، والدينار، والرطل، والدرهم.

ويمكن القول أن القنطار:

- على اعتباره يساوي أربعة آلاف دينار فهو يوزن ٤٠٠٠ × ٤,٢٥ = ١٧,٠٠٠ أي ١٧ كغم. سبعة عشر كيلوغرام من الذهب نقداً حسب المعول عليه عند العرب.

- على اعتباره يساوي اثنا عشر ألف أوقية فهو يوزن ١٢٠٠٠ × ٢٩,٧٥ =٣٥٧٠٠٠ غم يساوي ٣٥٧ كيلوغرام من الذهب نقداً.

١٤٢٨ كيلو غرام من الفضة نقداً حسب قول الرسول ﷺ، ١٢٠٠٠× ١١٩ =١٤٢٨٠٠٠ غم.

- على اعتباره يساوي مائة رطل (بغدادي أو مصري) فهو يوزن ٤٠,٨ كيلوغرام من أي شيء بالرطل البغدادي أو ٤٥ كيلوغرام بالرطل المصري، ١٠٠ × ٤٠٨ =٤٠٨٠٠ غم أي ٤٠,٨ كغم حسب الرطل البغدادي.

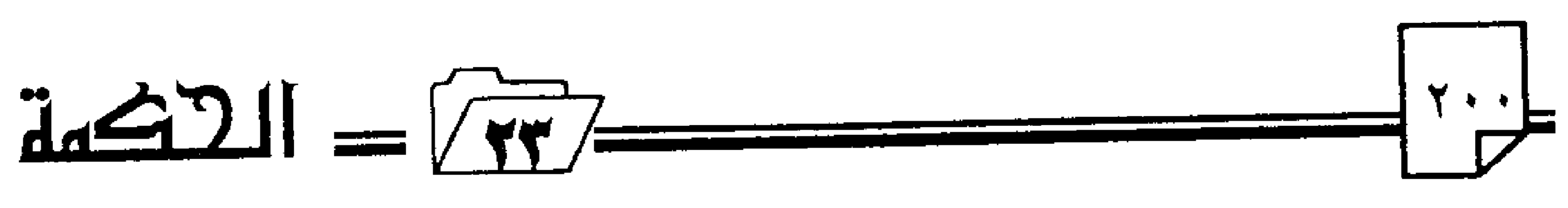
٤٥٠ × ١٠٠ =٤٥٠٠٠ أي ٤٥ كغم حسب الرطل المصري.

- على اعتباره يساوي مائة رطل فضة نقداً فهو يوزن ١٤٢,٨ كيلوغرام باعتبار رطل الفضة يساوي ١,٤٢٨ كغم ١٤٢٨× ١٠٠ =١٤٢٨٠٠ = ١٤٢,٨ كغم.

وقد رجّح محمد ضياء الدين الريس أن القنطار ألف ومائتا أوقية ذهباً

---

(١) صبح الأعشى ٥١١/٣، النظم الإسلامية (الرفاعي) ٢٦٨، النظم الإسلامية (للمحاسنة) ١١٦.



وذلك من خلال معرفة مناسبة قوله تعالى: ﴿مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ﴾ وأن هذا الوزن يقارب ما قال به ابن عباس عندما فسر القنطار بثمانين ألف درهم[١].

وبهذا يكون القنطار يساوي ١٢٠٠× ٢٩,٧٥ = ٣٥٧٠٠ غم أي ٣٥,٧كغم وهذا الوزن قريب من (١٠٠) رطل شرعي (بغدادي).

المبحث الثاني

المكاييل الشرعية وتحويلها للأوزان المعاصرة

عرف العرب قبل الإسلام المكاييل المختلفة سواء الخاصة بهم، أو التي أخذوها عن غيرهم بسبب الرحلات التجارية التي كانوا يقومون بها، والتي أثبتها القرآن الكريم في سورة قريش.

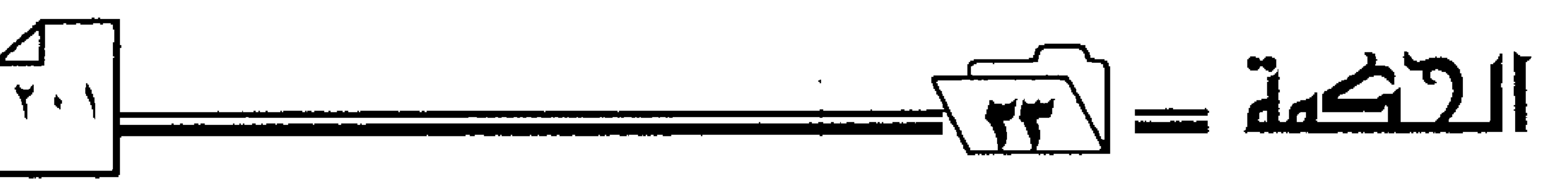
وقد تطرق القرآن الكريم لعملية الكيل وآدابها[٢]، وذكر بعض المكاييل في سورة يوسف، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَّكُم مِّنْ أَبِيكُمْ ۚ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنزِلِينَ ﴿٥٩﴾﴾ [يوسف: ٥٩].

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يوسف: ٦٣]. وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ ۖ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي ۖ هَٰذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا ۖ وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ۖ ذَٰلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ ﴿٦٥﴾﴾ [يوسف: ٦٥].

---

(١) الخراج والنظم المالية ٣٨٨ ـ ٣٨٩. راجع التفاسير المختلفة كالكشاف للزمخشري والتفسير الكبير للرازي..... إلخ.

(٢) كما ورد في سورة الشعراء: ١٨١، هود: ٨٤، ٨٥.



وهذه الآيات لم توضح أي نوع من أنواع المكاييل بصورة دقيقة، إلا أن حمل البعير يعني الوسق كما جاء ذلك في مختار الصحاح[1] ويساوي ستين صاعاً، ولكن نلحظ التصريح في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [يوسف: ٧٠]. والكيل هو السقاية التي تعني الصاع وظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾﴾ [يوسف: ٧٢]، والصواع هو السقاية، قال سعيد بن جبير في قوله صواع الملك قال: هو المكوك الفارسي، وقال الحسن: هما شيء واحد فكان يكال به وربما شربوا به، قال الزجاج: (الصاع) إناء يشبه المكوك الفارسي، وقيل: هو المكوك الفارسي[2]، وحول الصاع تدور الأحكام الشرعية وتقديرات المكاييل المختلفة لأنه اعتبر الوحدة القياسية في أكثر الأمور كالزكاة والكفارات... إلخ.

وقد حصر أبو عبيد في كتابه «الأموال» أهم أصناف المكاييل حيث قال: «وجدنا الآثار قد نقلت عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم بثمانية أصناف من المكاييل: الصاع، والمد، والفرق، والقسط، والمدي، والمختوم، والقفيز، والمكوك، إلا أن عظم ذلك في المد والصاع»[3].

ويضاف إلى ما ذكره أبو عبيد العديد من المكاييل التي جرى استخدامها في العصور الإسلامية التالية لعصر النبوة كالجريب الذي ذُكِر في عهد عمر والكيلجة في العصر الأموي، والكر في العصر العباسي والويبة والإردب.... إلخ[4].

---

(١) مختار الصحاح ٧٢١.

(٢) لسان العرب ٢١٥/٨.

(٣) الأموال ٥١٢.

(٤) الخراج والنظم المالية ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

وقد بيَّن لنا حديث رسول الله ﷺ المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنواعاً عديدة من المكاييل في بلاد مختلفة بقوله ﷺ: «**منعت العراق درهمها وقفيزها، ومنعت الشام مُديها ودينارها، ومنعت مصر إردبها ودينارها، وعدتم من حيث بدأتم، وعدتم من حيث بدأتم، وعدتم من حيث بدأتم شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه**»(١).

مما سبق يتبيَّن اختلاف وتعدد المكاييل والتي اختلفت في التقديرات باختلاف الزمان والمكان، الأمر الذي يتطلب نقلها للأوزان استظهاراً وحفظاً، فالصاع والوسق كيلان لا صنجتان(٢). والكيل لا ينضبط لأنه يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة. فالأصل في النصاب للزروع والثمار مثلاً معتبر بالكيل فضبط النصاب بالوزن لأنه لا يختلف، فإن الخمسة أوساق مكيلة، وإنما نقلت للوزن لتضبط وتنقل، ولذلك يتعلق وجوب الزكاة بالمكيلات دون الموزونات، فالمكيلات تختلف في الوزن منها الرزين الثقيل كالحنطة ومنها الخفيف كالشعير، والعبرة في الكيل فيما يكال وإن زاد أو نقص في الوزن، والمعتبر في كل نوع الوسط، أما ما لا يكال أصلاً كالأقط والجبن إذا كان قطعاً كبيرة فعياره الوزن(٣).

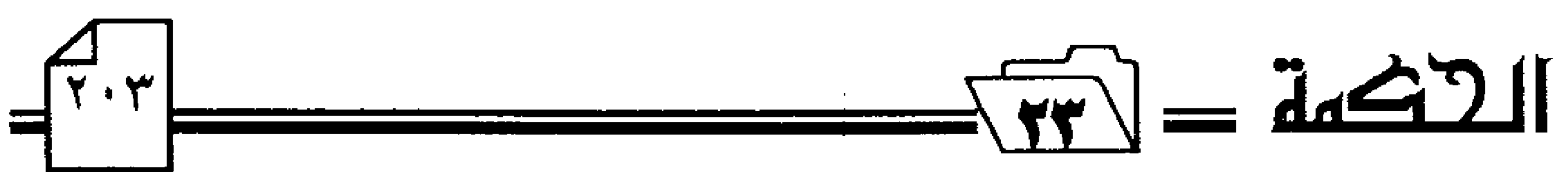
وسنعطي فكرة موجزة عن المكاييل وما تربطها من علاقات، وما يدور حولها من اختلاف في التقديرات باختلاف الزمان والمكان مما يجعل مهمة تحويل هذه المكاييل للأوزان المعاصرة مهمة صعبة، وبخاصة أن المسميات واحدة والأحجام والأوزان مختلفة، ولكن سنركز على الكيل الذي يحتاجه المسلم في أموره الشرعية والتي يتعلق بها حكم شرعي وجرى استعماله شرعاً بصورة خاصة، ونعتمد المكاييل التي قال بها الجمهور واجتمع عليها سلف الأمة.

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ٢٠/١٧ (ط. دار الكتاب العربي).

(٢) الفروع ٤١٤/٢.

(٣) شرح الزركشي على الخرقي ٤٧٨/٢، المغني ٧١١/٣، الخرشي على مختصر سيدي خليل ١٦٧/١ ـ ١٦٨، الشرح الممتع شرح زاد المستقنع ٧٦/٦.



أولاً - المد:

مكيال قديم كان يستخدم عند الرومان للسوائل والجوامد ويختلف باختلاف البلدان والأزمان[1]، كما اختلف الفقهاء في تقديره بالكيل المصري فقدّره الشافعية بنصف قدح، وقدره المالكية بنحو ذلك[2]، وهو رطلان عند أهل العراق وأبي حنيفة، أو رطل وثلث عند أهل الحجاز والشافعي[3]، وقيل: هو ربع صاع، وهو قدر مد النبي ﷺ، ملء كفَّي الإنسان المعتدل إذا ملأهما ومد يده بها، وقد جرَّب الفيروزأبادي ذلك فوجده صحيحاً[4]. والرطل العراقي مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم، وبذلك يكون المد ١٧١,٤٣ درهماً.

ومع ظهور الإسلام أصبح المد مكيالاً شرعياً وشاع استعماله في المدينة المنورة، ومنها انتقل إلى بقية الأقطار الإسلامية، وكان يساوي ربع صاع[5].

وقمت بنفسي بتحقيق المد بملء الكفَّين ممدودة قمحاً من القمح السعودي في مدينة القنفذة ووزنته فبلغ ٥٤٠ غراماً تقريباً، أي في حدود ما حققه العلماء سابقاً حيث حققوا وزن الصاع بـ٢١٧٣ غراماً أي أن المد ٥٤٣ غراماً. وقمت بتجارب عديدة وكان حول الوزن المحقق. وقد ذكر الشيخ محمد بن صالح العثيمين أن الصاع النبوي بالوزن يساوي كيلويين وأربعين

---

(١) النقود العربية وعلم النميات، هامش ٤١، ٤٢.

(٢) يساوي القدح اليوم رسمياً ٦٢.

(٣) المعجم الوسيط ٨٥٨/٢، تاج العروس ٤٩٨/٢، مختار الصحاح ٦١٨، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٣١/٧.

(٤) القاموس المحيط ٣٤٩/١، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤٤٧/١.

(٥) المكاييل والأوزان الإسلامية ٧٤. وقد بيَّن فالتر مقادير المد في أقطار كثيرة، فمن ذلك: المد السوري = ٢,٨٤ كغم، المد في فاس = ٣,٢٣٨ كغم، المد في إيران = ٣ كغم المرجع السابق (٧٥ - ٧٧).

غراماً من البر، واعتمد ابن عثيمين لتأييد رأيه على صاع ينسب لزيد بن ثابت رضي الله عنه وجد في خرابات في مدينة عنيزة في المملكة العربية السعودية[١].

- وما ذهب إليه العثيمين يكون مطابقاً لوزن ١٢٨,٥٧ درهماً للرطل بوزن النقد، حيث لو قلنا ١٢٨,٥٧× ٥,٣٣ × ٢,٩٧٥ = ٢٠٤٠ غم على اعتبار أن الصاع يساوي ٥,٣٣ رطل والرطل ١٢٨,٥٧ درهم والدرهم ٢,٩٧٥ غم، وعلى كل حال فالمد يساوي ٥٤٣ غم تقريباً على اعتبار أن المد يساوي رطلاً وثلث والرطل ١٢٨,٥٧ درهم كيل ودرهم الكيل ٣,١٧ غم.

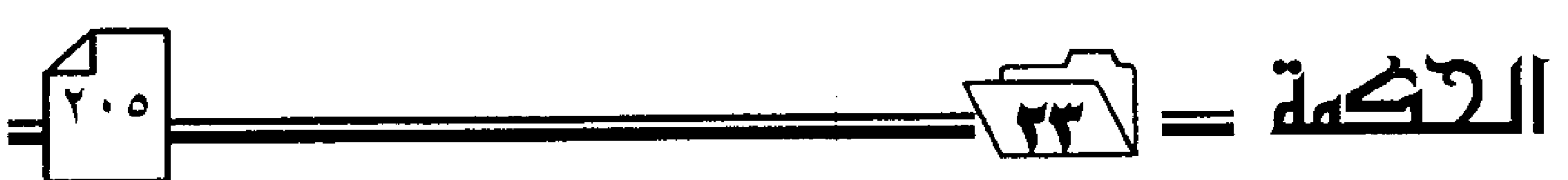
ثانياً ـ الصاع:

مكيال تدور عليه أحكام المسلمين كما بيّنا سابقاً، وهو إناء ومكيال مخروطي الشكل يستعمل في كيل الجامدات كالحبوب والمائعات كالسمن، وهو غير الصواع الذي يشرب فيه، وهو يذكّر ويؤنث ومقداره أربعة أمداد، والمد مختلف فيه كما سبق ذكره، فقيل كل مد رطل وثلث بالعراقي، وبه يقول الشافعي وفقهاء الحجاز، فيكون الصاع خمسة أرطال وثلثاً على رأيهم، وقيل: هو رطلان وبه أخذ أبو حنيفة وفقهاء العراق فيكون الصاع ثمانية أرطال على رأيهم، وقال الداودي: إن الحجّاج كبّره ووسّعه على أهل العراق للتسعير وجعله ثمانية أرطال وقيل خمسة وقيل تسعة[٢].

وجاء في المصباح المنير: «ورد بأن الزيادة عرف طارىء على عرف الشرع، لما حكي أن أبا يوسف لمّا حج مع الرشيد فاجتمع بمالك في المدينة وتكلّما في الصاع، فقال أبو يوسف: الصاع ثمانية أرطال فقال مالك: صاع رسول الله ﷺ خمسة أرطال وثلث، ثم أحضر مالك جماعة

(١) الشرح الممتع على زاد المستقنع ٧٦/٦.

(٢) القاموس المحيط ٣م ٥٥، معجم متن اللغة ٥١٦/٣، المعجم الوسيط ٥٢٨/١.



معهم عدة أصواع، فأخبروا عن آبائهم أنهم كانوا يخرجون بها الفطرة ويدفعونها إلى الرسول ﷺ، فعايروها جميعاً فكانت خمسة أرطال وثلثاً، فرجع أبو يوسف عن قوله إلى ما أخبره به أهل المدينة»[١].

قال الخطابي وغيره: وصاع أهل الحرمين إنما هو خمسة أرطال وثلث، وقال الأزهري أيضاً: وأهل الكوفة يقولون الصاع ثمانية أرطال والمد عندهم أربعة، وصاعهم هو القفيز الحجاجي ولا يعرفه أهل المدينة، وروى الدارقطني مثل هذه الحكاية أيضاً عن إسحاق بن سليمان الرازي[٢].

ونصَّ أحمد وغيره من الأئمة على أن الصاع خمسة أرطال وثلث بالحنطة أي الرزين من الحنطة[٣].

وجاء في المغني: «قال بعض أهل العلم: أجمع أهل الحرمين على أن مدَّ النبي ﷺ رطل وثلث قمحاً من أوسط القمح، فمتى بلغ القمح ألفاً وستمائة رطل ففيه الزكاة، وهذا يدل على أنهم قدروا الصاع بالثقيل، فأما الخفيف فتجب الزكاة فيه إذا قارب هذا ولم يبلغه».

وبهذا يكون الصاع

٥,٣٣ × ١٢٨,٥٧ = ٦٨٥,٧ درهماً.

٦٨٥,٧ × ٣,١٧ = ٢١٧٣,٦٦٩ غراماً أي حوالي ٢١٧٥ غم.

وبما أن الكثافة النوعية للقمح تساوي ٠,٧٩[٤].

فيكون حجم ٢١٧٣,٦٦٩ يساوي

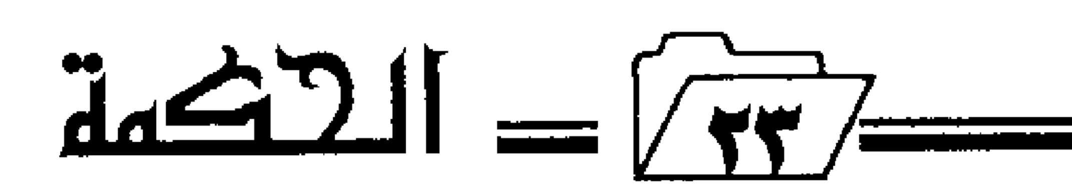
---

(١) المصباح المنير ١٨٣.

(٢) المرجع السابق، معالم السنن ١٣/٢، راجع المزيد من الأدلة نصب الراية ٤٢٨/٢ - ٤٢٩.

(٣) الفروع ٢٠٥/١، ٤١٢/٢.

(٤) النباتات الزهرية ٣٦٨.



٢١٧٣,٦٦٩ × ٧٩/١٠٠ =٢٧٥١,٤٨ سم٣ من الماء

أي ٢,٧٥ لتراً.

سنحول المكاييل التالية في البحث على أساس أن وزن الصاع يساوي ٢١٧٥ غم، ونرجح ما طبق في الخلافة الإسلامية وما اتفق عليه.

وأما الصاع عند الأحناف فيساوي:

١٣٠ × ٣,١٧ × ٨ =٣٢٩٦,٨ غم أي ٣,٢٩٦٨ كغم على اعتبار أن الصاع يساوي ٨ أمداد والمد يساوي ١٣٠ درهماً والدرهم الكيل يساوي ٣,١٧ غم.

فإذا احتاج المرء لتحويل أي كيل لوزن الأحناف، فيأخذ الأمور السابقة بعين الاعتبار.

الصاع =٨ أمداد =٣٢٩٦,٨ غم

المد =١٣٠ درهماً =٤١٢,١ غم

ثالثاً ـ المختوم:

هو الصاع بعينه معلَّماً بخاتم في أعلاه، ووصف بكونه مختوماً لأن الأمراء ختمته لئلا يزاد فيه أو ينقص منه(١)، وبهذا يأخذ الصبغة الشرعية الرسمية.

ومما يؤيد أن المختوم هو الصاع ما روي عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**الوسق ستون صاعاً**»، وعنه عن طريق ثان يرفعه إلى النبي ﷺ قال: «**ليس فيما دون خمسة أوساق صدقة، والوسق ستون مختوماً**»(٢).

---

(١) الأموال ٥١٦.

(٢) الفتح الرباني ٦/٩، سنن أبي داود ٢١١/٢، الأموال ٥١٦.



ودخل المختوم بعض الأقطار ومنها مِصْرَ في العهد الأموي والعباسي[١].

ويمكن القول: إن وزن المختوم يساوي ٢١٧٥ غراماً وبحجم ٢٧٥٠سم^{٣} من الماء أي ٢,٧٥ لتراً من الماء.

رابعاً ـ الوسق:

الوسق ستون صاعاً ولا خلاف في ذلك، والصاع خمسة أرطال وثلث بالبغدادي، وهو ثلاثمائة وعشرون رطلاً بالحجاز، وأربعمائة وثمانون رطلاً بالعراق حسب قول الأحناف[٢].

قال الخليل: الوسق حمل البعير، وقال الأزهري: الوسق مائة وستون مناً ـ على اعتبار المن رطلان ـ والوسق ثلاثة أقفزة[٣].

وعرف بعضهم الوسق بأنه عِدْل أو عِدْلان، وهو مقدار ما يحمله الحيوان، وبهذا المعنى وردت لفظة الوقر، وتطلق على حمل البغل أو الحمار أو البعير فهو شيء تقديري غير مضبوط. ولا يزال العرف جارياً بين كثير من الناس ـ أهل القرى والبادية ـ في البيع حمولاً[٤].

بهذا يمكن القول إن الوسق يساوي ١٣٠٥٠٠ غم أي ١٣٠,٥ كغم

٦٠ × ٢١٧٥ = ١٣٠٥٠٠ غم

ومن ذلك نستنتج وزن المن الذي يساوي ٨١٦ غم، وكذلك القفيز = ٤٣,٥ كغم.

---

(١) المكاييل في صدر الإسلام ٣٧.

(٢) كتب الفقه والحديث المختلفة ومن المعاجم المعجم الوسيط ١٠٣٢/٣، القاموس المحيط ٢٩٩/٣، ومعجم متن اللغة ٧٥٥/٥.

(٣) المصباح المنير ٣٤٠، مختار الصحاح ٧٢١.

(٤) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٣٣/٧.



خامساً ـ العرق:

مكيال للجوامد يعرفه الحجازيون في الجاهلية والإسلام، وهو نوعان: عرق شرعي قُدِّرَ بخمسة عشر صاعاً أو ما يعادل ٦٠ مداً شرعياً. وعرق عربي عرفي قُدِّرَ أحياناً بثلاثين صاعاً وقُدِّر بضعف ذلك[١].

ويمكن القول إن العرق الشرعي يساوي

١٥ × ٢١٧٥ = ٣٢٦٢٥ غم أي ٣٢,٦٢٥ كغم

سادساً ـ الكيلجة:

مكيال معروف لأهل العراق وهي من وسبعة أثمان من، والمن (المنا) رطلان[٢]، وذكر فالتر هنتس بأنه فارسي الأصل كان يساوي في القرن العاشر ١/٣ مكوك، ويساوي ٦٠٠ درهم من القمح ويساوي ١٨٧٥ غم وبصورة أدق ٢,٥ لتر، وأنها تساوي في إيران ١/٢ مكوك وفي أذربيجان ١/٦ قفيز = ١,٦٦ مَن = ١٣٥٢ غم أو حوالي ١,٧٥ لتر وذكر غير ذلك[٣].

وجاء في تاج العروس أن الكيلجة تساوي ١/٢ صاع[٤]، وأما معجم متن اللغة فجاء فيه: «يزن مناً وسبعة أثمان المن الطبي، ويُوزن كيلاً ومائة وتسعة وخمسين غراماً وثمانمائة وخمسة معشارات من الغرام»[٥].

مما سبق يمكن القول إن الكيلجة ١/٢ صاع.

---

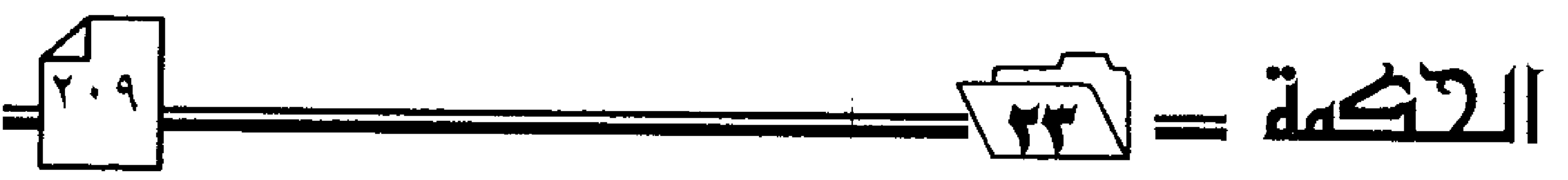
(١) الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٧٠.

(٢) المصباح المنير ٢٧٧.

(٣) الأوزان والمكاييل الإسلامية ٧١ ـ ٧٢.

(٤) تاج العروس ٩١/٢.

(٥) معجم متن اللغة ٩١/٥، المعجم الوسيط ٨٠٨/٢.



وتساوي ١٠٨٨ غراماً باعتبارها تساوي نصف صاع أي ١,٠٨٨ كغم

٢١٧٥ ÷ ٢ = ١٠٨٧,٥ غراماً = ١٠٨٨ غراماً.

سابعاً ـ المكوك:

مكيال وهو مذكر وهو ثلاث كيلجات، وجمعه مكاكيك[١]. «وهو كأس يشرب به أعلاه ضيق ووسطه واسع، والصاع كهيئة المكوك. وكان للعباس مثله في الجاهلية يشرب به، وقد ورد في الحديث أن الرسول ﷺ كان يتوضأ بمكوك، ويسع صاعاً ونصفاً، أو نصف رطل إلى ثمان أواق أو سبع ونصف الويبة، والويبة اثنان وعشرون أو أربع وعشرون مداً بمد النبي ﷺ، وبه يكون المكوك ٣ أصواع على اعتباره نصف ويبة، أو ثلاث كيلجات وهو صاع ونصف، والكيلجة تسع مناً وسبعة أثمان منا، والمنا رطلان، والرطل اثنتا عشرة أوقية، والأوقية إستار وثلثاً، والإستار أربعة مثاقيل ونصف، والمثقال درهم وثلاثة أسباع درهم، والدرهم ستة دوانيق، والدانق قيراطان، والقيراطان طسوجان، والطسوج حبتان، والحبة سدس ثمن درهم، وهو جزء من ثمانية وأربعين جزءاً من درهم، وذكر أن الكر: ستون قفيزاً، والقفيز ثمانية مكاكيك، والمكوك صاع ونصف، وهو ثلاث كيلجات[٢].

وجاء في كتاب الأموال أنه صاعان ونصف[٣].

واستعمل المكوك في أقطار متعددة، ففي العراق (حسب قول فالتر) كان يساوي في القرن العاشر في بغداد والكوفة ثلاثة كيلجات أي ما يعادل

(١) المصباح المنير ٢٩٨.

(٢) تاج العروس ١٨٠/٧٠، معجم متن اللغة ٣٢/٢، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٣٣/٧ ـ ٦٣٤.

(٣) الأموال ٥٢٠.

٥,٦٢٥ كغم، وفي البصرة وواسط أكثر من ذلك ٦ كغم، وفي الموصل حوالي ١٤,٦ كغم، وفي حلب ٦١ كغم وقيل ٨١,٧٥ كغم[(١)].

والمكوك بناء على ما سبق يساوي ١,٥ صاع.

٣٢٦٢,٥ غراماً باعتباره يساوي صاعاً ونصف.

١,٥ × ٢١٧٥ = ٣٢٦٢,٥ غراماً أي ٣,٢٦ كغم.

ثامناً ـ القفيز:

من المكاييل البابلية والساسانية القديمة المستعملة لتقدير كميات الأشياء الجامدة، وقد شاع استخدامه في عصر الجاهلية عند العرب[(٢)].

قال الزجاج: «خمسة أوسق هي خمسة عشر قفيزاً»[(٣)] وهي ثمانية مكاكيك عند أهل العراق تزن تسعين رطلاً عراقياً، وقدر في معجم متن اللغة بسبعة وعشرين كيلوغرام وسبعة عشر غراماً تقريباً[(٤)].

وجاء في كتاب «الأموال» لأبي عبيد أن القفيز الحجاجي صاع عمر وهو ثمانية أرطال[(٥)]. وذكر فالتر هنتس أنه كان في العراق قفيزان: القفيز الكبير في بغداد والكوفة، ويتسع لثمانية مكاكيك، والصغير يساوي نصفه ويتعامل به في البصرة وواسط[(٦)]، وبهذا يكون القفيز الكبير ١٢ صاعاً على اعتبار أن المكوك يساوي ١,٥ صاع، أو يساوي ٢٤ صاعاً على اعتبار أن المكوك يساوي ويبة (٣ أصوع).

---

(١) المكاييل والأوزان الإسلامية ٧٨ ـ ٧٩.
(٢) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٣٢/٧، المصباح المنير ٢٦٤.
(٣) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٣٢/٧.
(٤) معجم متن اللغة ٦١٨/٤، معالم السنن ٢م ١٢.
(٥) الأموال ٥١٦ ـ ٥١٧.
(٦) المكاييل والأوزان الإسلامية ٦٦ ـ ٦٨.





يقول محمد ضياء الدين الريس: «وإذا أطلقت كلمة قفيز فإن المعنى ينصرف إليه - أي قفيز عمر وهو قفيز كسرى الأول - فمقداره ٦٤ رطلاً أو ٣٣ لتراً أو ١٢ صاعاً..». ولكن محمد أحمد الخاروف ذكر أن القفيز المقدَّر في الخراج يعادل ٣٦ صاعاً من القمح، ولكن ذلك ربما يكون خطأً مطبعياً لأن الأوزان المعادلة له تدل على ما ذهب إليه محمد ضياء الدين الريس[١].

وبهذا يمكن القول بأن القفيز يساوي:

٢٦١٠٠ غم أي ٢٦,١ كغم على اعتباره يساوي ٨ مكاكيك أو ١٢ صاعاً

١٢ × ٢١٧٥ =٢٦١٠٠ غم

تاسعاً - الويبة:

من المكاييل المولدة استعملها أهل الشام ومصر وأفريقيا وهي اثنان وعشرون أو أربعة وعشرون مداً[٢]، وهي بالتقدير الأخير تساوي ٦ أصوع، وهذا ما يتطابق مع ما ذكره علي مبارك في الخطط التوفيقية[٣]، أن الويبة اثنان وثلاثون رطلاً أي ستة أصوع.

وجاء في المكاييل والأوزان الإسلامية لفالتر: واختلف مقدارها من بلد لآخر، فهي في مصر تعادل في السابق ١٠ أمنان أو ١٢,١٦٨ كغم. وفي القرن الرابع عشر والخامس عشر أصبحت تساوي ١١,٦ كغم، وفي القرن التاسع عشر كانت الويبة ٢١,٣٦٧ كغم قمح. وفي الرملة في فلسطين المحتلة كانت حوالي ٣٧,٨ لتر أو ٣٦ مداً تقريباً، وفي تونس حوالي سنة

(١) الخراج والنظم المالية ٣٤٦.

(٢) معجم متن اللغة ٨٢٦/٥.

(٣) الخطط التوفيقية ٣٣/٢٠.

١٣٣٠م كانت تساوي ١٢ مداً أو ١٢,٦ لتراً[١].

وأما القلقشندي فقال: إن الويبة تساوي ستة عشر قدحاً مصرياً[٢]، وبما أن الويبة تساوي اثنان وثلاثون رطلاً فالقدح يساوي رطلان.

وبهذا يمكن القول أن الويبة القديمة تساوي:

٦ × ٢١٧٥ = ١٣٠٥٠ غم أي ١٣,٠٥٠ كغم

أما الويبة الشرعية فيمكن استنتاجها من وزن الأردب[٣] الشرعي الذي يسع أربعة وعشرين صاعاً بصاع النبي ﷺ، والأردب ٦ ويبات، أي أن الويبة الشرعية ٤ أصوع أي:

٤ × ٢١٧٥ = ٨٧٠٠ غم أي ٨,٧ كغم

وبما أن الأردب الذي بقي معمولاً به حتى عام ١٩٦١م يساوي ٧٢ صاعاً[٤]، فإن الويبة العرفية الرسمية في مصر تساوي ٦/٧٢ = ١٢ صاعاً.

١٢ × ٢١٧٥ = ٢٦١٠٠ غم.

عاشراً ـ الأردب:

كيل لأهل مصر يسع أربعة وعشرين صاعاً بصاع النبي ﷺ، وهو ما يسمى الأردب الشرعي الذي ورد ذكره في عصر عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو يقابل الجريب في العراق والمدي في الشام[٥].

والأردب يختلف باختلاف الصاع في مختلف البلدان، وفي دائرة

---

(١) المكاييل والأوزان الإسلامية ٨٠.
(٢) صبح الأعشى ٣/٥١٠.
(٣) ستتكلم عن الأردب في الموضوع التالي.
(٤) الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٧١.
(٥) الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٧١، المعجم الوسيط ١/١٣.




المعارف الإسلامية يعدل ١٩٧,٧ لتراً أي نحو ٩٠ كيلا[١].

وجاء في صبح الأعشى: «أن كل ستة وتسعين قدحاً مصرياً تسمى أردباً، وكل ستة عشر قدحاً تسمى ويبة، أي أن الأردب ست ويبات. وفي مصر أرادب متفاوتة يبلغ مقدار الأردب في بعضها إحدى عشرة ويبة بالمصري فأكثر»[٢].

وهناك أردباً يساوي ستة ويبات والويبة تساوي ٣٢ رطلاً أو ٢٤ مداً، فإن الأردب يساوي ١٩٢ رطلاً، وبهذا تكون الويبة ٦ أصوع، وهي الكيلة المصرية الحالية، وبهذا يكون الأردب ٣٦ صاعاً، ولما كان الأردب الحالي كما يقول (الريس) يساوي ٧٢ صاعاً أو ١٢ كيلة فإن هذا الأردب يكون نصفه تماماً[٣].

وذكر علي مبارك أنواعاً أخرى من الأرادب، فهناك أردب يساوي ثلاث ويبات[٤].

ويمكن تحديد نصاب الزكاة بالأرادب الحالية حيث إن نصاب زكاة الزروع والثمار ٣٠٠ صاعاً والكيلة ٦ أصوع فهو بذلك ٥٠ كيلة مصرية حالية، والأردب الحالي يساوي ١٢ كيلة إذن ١٢/٥٠ = ١٢/٢ ٤ أردب أي أربعة أرادب وكيلتان من الكيل الحالي.

مما سبق يمكن القول:

ـ إن الأردب الشرعي يساوي ٥٢٢٠٠ غرام أي ٥٢,٢ كغم باعتباره ٢٤ صاعاً.

---

(١) معجم متن اللغة ٣/٥٦٩.

(٢) صبح الأعشى ٣/٥١٠.

(٣) الخراج والنظم المالية ٣٥٢.

(٤) الميزان في الأقيسة والأوزان ٨٠ ـ ٨٤، ٨٩ ـ ٩١ لمزيد من المعلومات، راجع أيضاً المكاييل والأوزان الإسلامية ٥٨.

٢٤ × ٢١٧٥ = ٥٢٢٠٠ غم.

- أما الأردب الحالي فيساوي ١٥٦٦٠٠ غرام أي ١٥٦,٦ كغم باعتباره ٧٢ صاعاً.

٧٢ × ٢١٧٥ = ١٥٦٦٠٠ غم.

- والويبة الشرعية تساوي ٨٧٠٠ غرام أي ٨,٧ كغم (١/٦ من الأردب)

٤ × ٢١٧٥ = ٨٧٠٠ غم.

- والكيلة الشرعية تساوي ٤٣٥٠ غرام أي ٤,٣٥ كغم (١/٢ الويبة).

- والكيلة المصرية الحالية تساوي ٦ أصوع وهي تساوي:

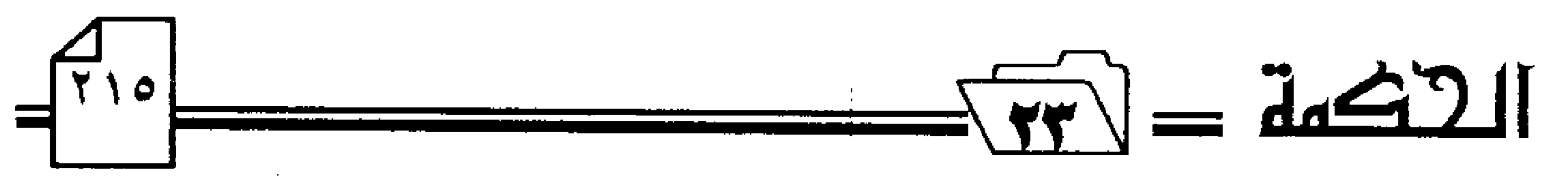
٦ × ٢١٧٥ = ١٣٠٥٠ غرام أي ١٣,٠٥ كغم.

حادي عشر ـ المدي:

جاء في معجم متن اللغة: «مكيال ضخم لأهل الشام ومصر جمع أمداء، قال الأزهري: يأخذ جريباً والجريب أربعة أقفزة، وفي الصحاح: هو القفيز الشامي وهو غير المد، وقال ابن الأثير: هو مكيال لأهل الشام يسع خمسة عشر مكوكاً، والمكوك صاع ونصف، فيكون اثنين وعشرين صاعاً ونصف الصاع، وقيل أكثر من ذلك، وقال ابن بري: يسع خمسة وأربعين رطلاً باختلاف اصطلاح الناس عليه لاختلاف أقطارهم.

وعلى قول الأزهري: أنه يأخذ جريباً يكون مائة وأحد عشر كيلاً ومائتين وأربعة وستين غراماً إلا ثلث غرام تقريباً، وعلى قول صاحب المصباح، والصاع رطل وربع الرطل، والرطل تسعون مثقالاً يكون تسعة وعشرين كيلاً وثلاثمائة وواحد وستين غراماً تقريباً»[1]، وقد ورد المدي في

(١) معجم متن الغة ٥/٢٦٥، المصباح المنير ٢٩٢ يختلف ذلك بشأن الصاع.





خلافة الفاروق[١]، واستخلص القاسم بن سلام مقدار المدي بخمسة وأربعين رطلاً شرعياً[٢]، ورجح محمد ضياء الدين الريس قول ابن الأثير وقدَّره بالكيل المصري (٣,٧٥ كيلات)[٣] أي ٢٢,٥ صاع.

وبذلك يمكن القول أن المدي يساوي:

ـ ٤٨٩٣٨ غراماً أي ٤٨,٩٣٨ كغم باعتباره ٢٢,٥ صاع أي خمسة عشر مكوكاً.

٢٢,٥ × ٢١٧٥ =٤٨٩٣٧,٥ غرام

ـ ١٨٣٦٠ غراماً أي ١٨,٣٦ كغم باعتباره خمسة وأربعين رطلاً

٤٥ × ٤٠٨ =١٨٣٦٠ غرام

ـ ١٠٤٤٠٠ غراماً أي ١٠٤,٤ كغم باعتباره أربعة أقفزة

٤٨ × ٢١٧٥ =١٠٤٤٠٠ غم

والمدي الشرعي هو ما قاله أبو عبيد القاسم بن سلام فيكون خمسة وأربعين رطلاً.

الجريب:

الجريب اسم مشترك بين المسافة والكيل، فهو في الكيل يختلف باختلاف الأقاليم، والمعروف أنه أربعة أقفزة، والقفيز ثمانية مكاكيك، والمكوك ثلاثة كيلجات[٤].

---

(١) فتوح البلدان ١٤٨.

(٢) الأموال ٥١٨، والمثبت في كتاب الأموال أن المديان نيف وثمانون رطلاً، والقول بخمسة وأربعين رطلاً يؤكد ما جاء في معجم متن اللغة.

(٣) الخراج والنظم المالية ٣٥٠ ـ ٣٥١ وذلك اعتماداً على قول أن المدي مكيال ضخم.

(٤) معجم متن اللغة ١/٤٩٩.



والجريب حسب تقدير محمد ضياء الدين الريس ١٦ كيلة.

وبهذا يمكن القول أن الجريب يساوي:

٤٨ صاعاً على اعتبار أن القفيز يساوي ١٢ صاعاً.

حيث إن المكوك يساوي ١,٥ صاع وبالتالي يساوي ٤٨ × ٢١٧٥ = ١٠٤٤٠٠ غم أي ١٠٤,٤ كغم.

الكـر:

مكيال لأهل العراق بابلي الأصل[١]، وهو ليس بعربي محض، والكر ستة أوقار حمار، وهو عند أهل العراق ستون قفيزاً، والقفيز ثمانية مكاكيك، والمكوك صاع ونصف، قال الأزهري: والكر على هذا الحساب اثنا عشر وسقاً[٢]، وكل وسق ستون صاعاً ـ أو أربعون أردباً بحساب أهل مصر[٣].

وذكر الكر في حديث ابن سيرين إذا بلغ الماء كراً لم يحمل نجساً، وفي رواية: إذا كان الماء قدر كر لم يحمل القذر. بهذا يكون الكر سبعمائة وعشرين صاعاً[٤].

وبهذا يكون الكر ٦٠ × ١٢ = ٧٢٠ صاعاً.

ويمكن القول أن الكر = ١٥٦٦٠٠٠ غم أي ١٥٦٦ كغم.

٧٢٠ × ٢١٧٥ = ١٥٦٦٠٠٠ غم.

---

(١) المكاييل والأوزان الإسلامية ٦٩.

(٢) المصباح المنير ٢٧٣.

(٣) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٣٣٥/٧، معالم السنن ١٢/٢.

(٤) معجم متن اللغة ٤٦/٥، القاموس المحيط ١٣/٢، تاج العروس ٥١٩/٣، والحديث المذكور يحمل على نصه بما نسب للنبي ﷺ.



القسط:

مكيال قيل أنه رومي معرب[١] يوجد في العراق منه حجمان: صغير يعادل ٣ أرطال من السوائل، أي أن سعته ١,٢١٥٨ لتراً، والكبير ضعفه. وفي مصر يساوي نصف صاع أي سعته ٢,١٠٦ لتر[٢].

وجاء في تاج العروس: القسط مكيال يسع نصف صاع، والفرق ستة أقساط، وذكر بعضهم أن القسط أربعمائة وواحد وثمانون درهماً[٣].

وأما أبو عبيد فقدَّره بنصف صاع[٤] بلا خلاف[٥].

ويمكن القول إن القسط يساوي ١٠٨٨ غم باعتباره يساوي نصف صاع.

الفرق:

«مكيال ضخم بالمدينة يسع ستة عشر مداً أو ١٤٤ مثقالاً شرعياً وهي ستة عشر رطلاً عند أهل الحجاز، أو هو خمسة أقساط، والقسط نصف صاع، فيكون على هذا ٩٨٩ غراماً وسبعمائة معشار.

وبالتسكين مائة وعشرون رطلاً، وتبلغ بالوزن العشري أربعة أكيال وتسعمائة وثمانية وأربعون معشاراً ونصف المعشار»[٦]، وهو للجامدات والمائعات[٧].

---

(١) المصباح المنير ٢٦٠.
(٢) المكاييل والأوزان الإسلامية ٦٥ ـ ٦٦.
(٣) تاج العروس ٢٠٥/٥.
(٤) الأموال ٥١٤٣.
(٥) الخراج والنظم المالية ٣٤٠.
(٦) معجم متن اللغة ٣٩٩/٤، المصباح المنير ٢٤٤، الأموال ٥١٣ هامش.
(٧) الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٦٩.

وذكر فالتر: «كان هذا المكيال يساوي في المدينة ٣ صيعان، أي يساوي ١٢,٦١٧ لتر، وفي العراق وبلاد ما بين النهرين كان فرق القمح يساوي ٣٦ رطلاً بغدادياً، كل رطل ٤٠٦,٢٥ غم أي يساوي ١٤,٦٢٥كغم، ومقابل هذا سعة قدرها ١٩ لتراً»[١].

وذكر أن الفرق مكيال لأهل اليمن، ذكر في عهد الرسول ﷺ لقيس بن مالك بن سعد بن لؤي الأرحبي الهمداني، إذ جاء فيه: «وأطعمه ثلاثمائة فرق من خيوان، مائتان زبيب وذرة شطران ومن عمران الجوف مائة فرق بر»[٢].

وذكر محمد أحمد الخاروف إجماع كتب الفقه على أنه ثلاثة آصع أو ستة عشر رطلاً، كما قال به أبو عبيد وغيره[٣] بلا خلاف[٤].

ويمكن القول أن الفرق:

- يوزن ٨٧٠٠ غراماً باعتباره يسع ستة عشر مداً والمد ٥٤٣,٤ غراماً = ٤ أصوع.
- يوزن ٦٥٢٥ غرام باعتباره يسع ١٤٤ مثقالاً كيلاً = ٣ أصوع.
- يوزن ٦٥٢٥ غرامات باعتباره يزن ستة عشر رطلاً = ٣ أصوع.
- يوزن ٥٤٣٨ غرامات باعتباره يسع خمسة أقساط والقسط نصف صاع.
- يوزن ٦٥٢٥ غراماً باعتباره يسع ثلاثة صيعان وهو الراجح.

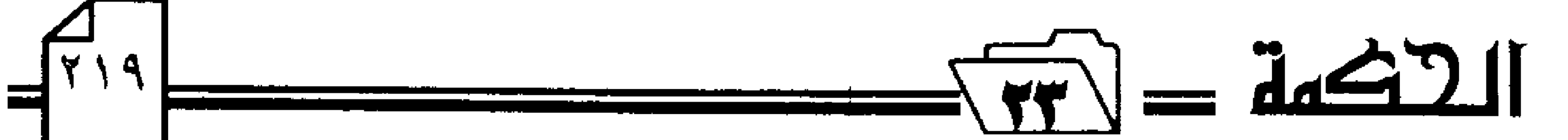
---

(١) المكاييل والأوزان الإسلامية ٦٤ - ٦٥.

(٢) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦٣٦/٧.

(٣) الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٦٩، وذكر ثلاثة آصع أبو عبيد في الأموال ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، وورد في صحيح مسلم بشرح النووي ١٢٠/٨ من حديث كعب بن عجرة في كتاب الحج.

(٤) الخراج والنظم المالية ٣٤٠.



- يوزن ١٤٦٨٨ غراماً باعتباره يساوي ٣٦ رطلاً بغدادياً.

وهكذا يمكن تحويله إلى أي وزن إذا علمت الأوزان الأخرى المنسوب إليها.

الطسق:

وهو مكيال معروف وكأنه مولد وهو من أصل فارسي، وهو ما يوضع من الخراج المقرر، حيث كتب عمر إلى عثمان بن حنيف رضي الله عنهما في رجلين من أهل المدينة أسلما: ارفع الجزية عن رؤوسهما، وخذ الطسق من أراضيهما أو شبه ضريبة معلومة(١).

وربما يكون الطسق هو القفيز، لأن عمر رضي الله عنه وضع على كل جريب درهماً وقفيزاً عندما بعث عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان على ما دون دجلة ووراء دجلة(٢).

المبحث الثالث

الأحكام المرتبطة بالمكاييل والموازين الشرعية

جاء الإسلام والعرب تتعامل بمكاييل وأوزان معروفة لديهم، فكان لا بد أن تكون الأحكام والواجبات بما يفهمه الناس في ذلك العصر، حتى أن الخلفاء الراشدين ومن تبعهم من الدولة الإسلامية كانوا إذا فرضوا شيئاً جزية أو خراجاً كان بمكاييل وأوزان الأمم التي دخلت حوزة المسلمين، ومن ذلك الأردب، والجريب، والكيلجة، والويبة.

وفيما يلي الأحكام التي تعتمد على معرفة المكاييل والأوزان الشرعية، والتي تحتاج لتحويلها إلى الأوزان المعمول بها في العصر الحاضر، لما

(١) تاج العروس ٧٢٣/٦، معجم متن اللغة ٦٠٩/٣.
(٢) فتوح البلدان ٣٢٩، ٣٣١.

لذلك من أهمية في حياة المسلمين، وكلها تدور حول الصاع والمد والدرهم والمثقال.

أولاً ـ الطهارة:

خلق الماء طهوراً، يطهر من النجاسات والأحداث، ولا يحلُّ ذلك إلا بمقدار من الماء بيَّنت الأحاديث النبويَّة أدنى القدر المسنون من ذلك ما يتعلق:

١ ـ الوضوء والغسل:

عن سفينة قال: «كان الرسول ﷺ يغتسل بالصاع ويتطهَّر بالمد» وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد هو الفرق» وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «كنت أغتسل أنا وحبيبي ﷺ من إناء واحد، قال: فأشارت إلى إناء في البيت قدر الفرق، وقال: الفرق ستة أقساط» وعن أنس بن مالك رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ كان يتوضأ برطلين»[١].

٢ ـ الماء الكثير الذي لا ينجس:

إن رسول الله ﷺ قال: «**إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً**»، وفي رواية: «**إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث**» وفي لفظ: «**لم ينجسه شيء**» واختلف في مقدار القلة فقال الخرقي: إنها قربتان ونصف، وقيل: قربتان، وقيل: قربتان وثلث، ومقدار القربة مائة رطل عراقية. والماء لا يُطَهِّر بتغيُّر وصف من أوصافه المتفق عليها (اللون والطعم والرائحة)[٢]. والقلتان

---

(١) الأموال ٥١٢ ـ ٥١٥. (لمزيد من معرفة الأحاديث).

(٢) شرح الزركشي على مختصر الخرقي ١/١٢٥ ـ ١٢٧، هذا الحديث مشهور متداول ورواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، والدارقطني، والطيالسي، وعبدالرزاق، والشافعي، وابن أبي شيبة، وأبو يعلى، والدارمي، وابن الجارود، والبيهقي، نصب الراية ١/١٠٤ ـ ١١٢، ط. دار الحديث.

خمسمائة رطل بالعراقي على اعتبار أن القلة قربتان ونصف، وهو تقريب لا تحديد. وتبلغ ٢٠٤٠٠٠غم أي ٢٠٤ لترات.

٥٠٠ × ٤٠٨ = ٢٠٤٠٠٠ غم.

وأما ما قيل عن الكر سابقاً بشأن المقدار الذي إذا بلغه الماء لم يحمل نجساً فيساوي حوالي عشرة أضعاف القلتين، ويمكن الجمع بينهما، حيث إن الكر أكبر من القلتين فهو أيضاً لا يحمل نجساً لأنه يحتويهما.

لما روي عن بئر القليب عندما سئل النبي أنه يلقى به الجيف... قال: «**ما بلغ الماء قلتين فما فوق ذلك لم ينجسه شيء**»(١).

ثانياً ـ الزكاة:

١ ـ زكاة النقدين (الذهب والفضة):

لا تجب الزكاة في الذهب حتى يبلغ عشرين مثقالاً (ديناراً)، والنصاب من الورق (الفضة) خمس أواق كما قال رسول الله ﷺ أو مئتا درهم(٢).

والاعتبار بالوزن لا العدد لأنه ربما يحدث بخس للزكاة إذا جبيت بالدراهم الوافية (البغلية)، أو ظلم لأصحاب المال إذا جبيت بالدراهم الناقصة (الطبرية)، والزكاة في الفضة لا تجب بقيمتها بل بوزنها(٣).

قال ﷺ: «**ليس فيما دون خمس ذود صدقة، وليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»(٤).

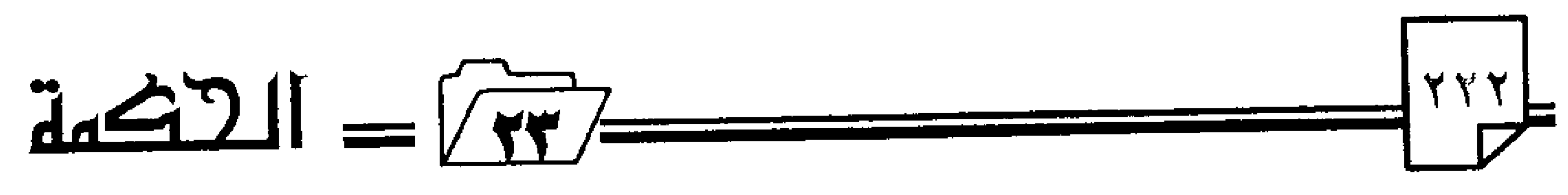
---

(١) نصب الراية ١/١٠٨.

(٢) المقدمات الممهدات ١/٢٨٢، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ١/٢٨٥، حاشية ابن عابدين ٣/٢٢٤، مغني المحتاج ١/٣٨٩، المغني ٣/٤، وغير ذلك من كتب الفقه لمزيد من المعلومات.

(٣) حاشية ابن عابدين ٣/٢٢٧.

(٤) سنن أبي داود ٢/٢٠٨ ـ ٢٠٩، فتح الباري ٣/٢٧١، ٣/٣١٠.



ويمكن القول إن نصاب زكاة الذهب بأوزاننا المعاصرة يساوي:

٢٠ × ٤,٢٥ = ٨٥ غم من الذهب الخالص.

وأما نصاب زكاة الفضة فيساوي:

٢٠٠ × ٢,٩٧٥ = **٥٩٥** غم من الفضة الخالصة.

مع ملاحظة أن أحكام الربا تجري في النقدين الذهب والفضة، وفي ذلك تفصيل في كتب الفقه.

٢ ـ زكاة الزروع والثمار:

ونصاب الزروع والثمار خمسة أوسق كما ورد في الحديث السابق، والوسق ستون صاعاً فجميعها ثلاثمائة صاع، وهي عشرون ومائة مكوك، ومبلغها خمسة عشر قفيزاً.

ويمكن القول إن نصاب زكاة الزروع والثمار بأوزاننا المعاصرة:

٣٠٠ × ٢١٧٥ = ٦٥٢٥٠٠ غم أي ٦٥٢,٥ كغم.

٢ ـ زكاة الفطر:

وهي واجبة على كل مسلم، قال ابن المنذر: أجمعوا على أنها فرض لحديث ابن عمر رضي الله عنهما: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين، أمر بها أن تؤدَّى قبل خروج الناس إلى الصلاة»(١).

وتجب زكاة الفطر على من يجد ما يفضل عن قوته وقوت عياله يوم العيد وليلته، بعد ما يحتاج من مسكن وخادم ودابة وثياب بذلة، وكتب علم، وتلزمه عن نفسه وعن من يموِّنه من المسلمين، فإن لم يجد لجميعهم

(١) متفق عليه، سبل السلام ١/١٣٧.

بدأ بنفسه فزوجته فرقيقه فأمه فأبيه فولده فأقرب في الميراث[١].

وبهذا تكون زكاة الفطر ٢١٧٥ غم من القمح.

أو ما حجمه ٢٧٥٠ سم^{٣} من الأطعمة المنصوص عليها.

ثالثاً ـ الفدية والكفارات:

الفدية اصطلاحاً: هي البدل الذي يتخلص به من مكروه توجه إليه[٢]، والكفارة فدية ولها تعريف آخر، الكفارة: وهي عقوبات قدَّرها الشارع الحكيم عند ارتكاب أمر فيه مخالفة لأوامر الله تعالى، والكفارة والفدية تكون في:

أ ـ الفدية في الصيام:

قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ﴾ [البقرة: ١٨٤]، قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسيرها: نزلت رخصة للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً، ومما يلتحق بهذا المعنى الحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما، وفي هذا خلاف كثير بين العلماء، فمنهم من قال يفطران ويفديان ويقضيان، وقيل: يفديان فقط ولا قضاء، وقيل: يجب القضاء بلا فدية، وقيل: يفطران ولا فدية ولا قضاء[٣].

أما مقدار الفدية ذهب المالكية والشافعية إلى أن مقدار الفدية مد عن كل يوم، وذهب الحنفية إلى أن الفدية صاع من تمر أو من شعير أو نصف صاع من حنطة، وهذا مقدار زكاة الفطر عندهم.

---

(١) منار السبيل في شرح الدليل ١/١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) الموسوعة الفقهية ٣٢/٦٥.

(٣) تفسير القرآن العظيم ١/٢٩١ ـ ١٩٢.

وأما الحنابلة فقالوا: الفدية مد بر أو نصف صاع من تمر أو شعير[١].

وأما من أخَّر قضاء ما فاته من صيام رمضان حتى دخل رمضان آخر فقد ذهب جمهور الفقهاء المالكية والشافعية والحنابلة إلى لزوم الفدية مع القضاء، وهي مد من طعام عن كل يوم. وأما الحنفية فقالوا: لا فدية عليه[٢].

ب ـ الفدية في الحج:

وهي ما يجب بسبب الإحرام أو الحرم، كفدية اللبس، والطيب، وتغطية الرأس وإزالة أكثر من شعرتين، أو ظفرين، والإمناء بنظرة، والمباشرة بغير إنزال يخيَّر بين ذبح شاة، أو صيام ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين[٣]، كما بيَّنا سابقاً. لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ٩٦]، وقوله ﷺ لكعب بن عجرة: «..... **أيؤذيك هوام رأسك؟**» قال: قلت: نعم، قال: «**فاحلق، وصم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين، أو نسك**» وفي رواية: قال ابن أبي نجيح: «**أو اذبح شاة**»[٤]. وكذلك الفدية جزاء الصيد يخيَّر فيه بين المثل من النعم: الغنم أو البقر أو الإبل، أو تقويم المثل بمحل التلف، ويشتري بقيمته طعاماً ما يجزىء في الفطرة، فيطعم كل مسكين كما بيَّنا سابقاً أو يصوم عن إطعام كل مسكين يوماً[٥] بقوله تعالى: ﴿..... وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥].

---

(١) المغني ٣/١٤٠، الموسوعة الفقهية ٣/٩٧.

(٢) الموسوعة الفقهية ٣/٧٠ ـ ٧١.

(٣) منار السبيل في شرح الدليل ١/٢٤٢.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ٨/١٨٨ ـ ١٢١، ونصب الراية ٢/٤٣٩ (ط. دار الكتاب العربي).

(٥) منار السبيل في شرح الدليل ٢٤٢.



وفي الفدية يؤخذ بعين الاعتبار ما يلي:

- الصاع الشرعي حسب قول الشافعي والمالكية والحنابلة يساوي ٢١٧٥ غم من القمح، أو ما حجمه ٢٧٥٠ سم٣ من الطعام.

- المد يساوي ٥٤٣ غرام من القمح أو ما حجمه ٦٨٨ سم٣ من الطعام حسب رأي الشافعية والمالكية والحنابلة.

أما الأحناف فيرون أن الصاع يساوي ٣٢٩٦ غم من البر أو ما حجمه ٤١٧٢ سم٣، والمد يساوي ٨٢٤ غم أو ما حجمه ١٠٤٣ سم٣ من الطعام.

ج - كفارة الأيمان:

من حلف أن لا يفعل شيئاً ففعله أو ليفعلنه في وقت فلم يفعله فيه، فعليه كفارة يمين، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ...﴾ [المائدة: ٨٩].

واليمين التي فيها كفارة هي اليمين على المستقبل من الأفعال(١).

والكفارة على التخيير بين عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين حسب ما ورد سابقاً أو كسوتهم ثوباً ثوباً(٢)، وهناك من قال إنها ليست كذلك حيث إن (أو) تفيد الترتيب(٣).

د - كفارة الظهار:

من قال لزوجته: أنت عليّ كظهر أمي أو أية امرأة محرَّمة عليه،

---

(١) العدة شرح العمدة ٤٦٠، بدائع الصنائع ٤/٣.

(٢) كفاية الأخيار ٢١٢.

(٣) الملخص الفقهي ٤٨٢/٤.

فكفارة ذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٣ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٤﴾ [المجادلة: ٣، ٤]، والكفارة على الترتيب كما في الآيتين السابقتين.

هـ ـ كفارة الوطء عامداً في الفرج في رمضان:

عليه القضاء والكفارة كما في كفارة الظهار.

و ـ كفارة وطء الحائض:

نص الشافعية على أن وطء الحائض في الفرج كبيرة مع العامد المختار العالم بالتحريم ويكفر مستحلُه، وعند الحنفية لا يكفر مستحلُه لأنه حرام لغيره، وقد أوجب الحنابلة نصف دينار ذهباً كفارة في وطء الحائض، واستحب الحنفية والشافعية أن يتصدق بدينار إن كان الجماع في أول الحيض، وبنصفه إن كان في آخره[1]. مع العلم أن وزن الدينار الذهب يساوي ٤,٢٥ غم.

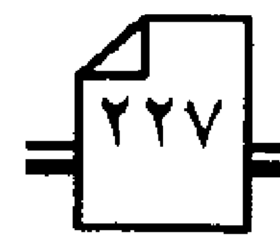
رابعاً ـ الخراج:

هو ما يفرض على الأرض التي فتحها المسلمون عنوة أو صلحاً[2]. فقد فرض عمر بن الخطاب الخراج على البلاد المفتوحة كل حسب مكياله، ففرض على أهل الشام بالمدي، وعلى أهل السواد بالقفيز، وعلى أهل مصر

---

(١) الموسوعة الفقهية ٣٢٤/١٨. أما كفارة القتل خطأ فهي كما بيّنتها آية ٩٢ من سورة النساء تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، بالإضافة لدفع الدية وقد بحثت الدية ص ٢٢٩.

(٢) مبادىء الاقتصاد الإسلامي ٤٦.





بالأردب[١]. وهناك من النصوص ما يؤيد ذلك، منها ما روي في الخراج والجزية عن العيزار بن حريث قال: «وضع عمر بن الخطاب على جريب الحنطة (مساحة) درهمين وجريبين»[٢]. وعن الشعبي: «أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وضع على كل جريب درهماً وقفيزاً»[٣]، وعن عبدالله بن عمرو بن العاص أن عمرو بن العاص عندما فتح مصر «ألزم كل ذي أرض مع الدينار بين ثلاثة أرادب حنطة وقسطي زيت وقسطي عسل وقسطي خل رزقاً للمسلمين»[٤]، وعن أسلم أن عمر كتب (فيما كتب إلى أمراء الأجناد): «....وعليهم من أرزاق المسلمين من الحنطة والزيت مُديان حنطة وثلاثة أقساط زيتاً»[٥]، ويمكن معرفة مقدار كل من المكاييل الواردة سابقاً من الخلاصة.

خامساً ـ الجزية:

وهي ما فرض من مال على رؤوس أهل الذمة الذين دخلوا في حوزة المسلمين من أهل الكتاب والمجوس، ما خلا نصارى نجران وتغلب خاصة[٦].

والجزية حق أوصله الله للمسلمين من الكفار والفئات المذكورة سابقاً خضوعاً لحكم الإسلام، مع التزام المسلمين لمن يعطي الجزية بالكف عنهم، والحماية لهم، ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين[٧].

---

(١) راجع الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ٧١ ـ ٧٢.
(٢) فتوح البلدان ٣٣١.
(٣) المرجع السابق ٣٢٩.
(٤) المرجع السابق ٢٥٢.
(٥) المرجع السابق ١٤٨.
(٦) السياسة المالية في الإسلام ٦٢.
(٧) النظام المالي في الإسلام ١٣٧.

قال تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩].

وقد بيَّنت لنا المصادر الإسلامية ما كان يدفعه أهل الجزية، فقد جاء في كتاب «فتوح البلدان» للبلاذري: «أن خالد بن الوليد صالح أهل دمشق فيما صالحهم عليه أن ألزم كل رجل من الجزية ديناراً وجريب حنطة وخلاً وزيتاً لقوت المسلمين»، «وعن أسلم مولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد يأمرهم أن يضربوا الجزية على كل من جرت عليه الموسى، وأن يجعلوها على أهل الورق على كل رجل أربعين درهماً، وعلى أهل الذهب أربعة دنانير، وعليهم من أرزاق المسلمين من الحنطة والزيت مديان حنطة وثلاثة أقساط زيتاً، كل شهر لكل إنسان بالشام والجزيرة، وجعل عليهم ودكاً وعسلاً ولا أدري كم هو، وجعل لكل إنسان بمصر في كل شهر أردباً وكسوة وضيافة ثلاثة أيام»[1]، ويمكن الرجوع للخلاصة لمعرفة وزن الدينار والدرهم والجريب والمد والقسط والأردب.

سادساً ـ الدية:

الدية واجبة بالكتاب والسنة والإجماع، قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ......﴾.

وقد قوّم رسول الله ﷺ الدية بما هو شائع لدى الناس، فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «كان رسول الله ﷺ يقوّم دية الخطأ على أهل القرى أربعمائة دينار أو عدلها من الورق ويقوّمها على أثمان الإبل، فإذا غلت رفع في قيمتها، وإذا هاجت رخصاً نقص في قيمتها، وبلغت على عهد رسول الله ﷺ ما بين أربعمائة دينار إلى ثمانمائة

(١) فتوح البلدان ١٤٨.



دينار وعدلها من الوَرِق ثمانية آلاف درهم»[1].

ووضع عمر الديات على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الوَرِق عشرة آلاف درهم، وعلى أهل الإبل مائة من الإبل، وعلى أهل البقر مائتي بقرة مسنة، وعلى أهل الشاء ألفي شاة، وعلى أهل الحلل مائتي حلة»[2].

وقدَّر المالكية والشافعية والحنابلة الدية من الفضة باثني عشر ألف درهم، لما روي عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما: «أن رجلاً من بني عدي قتل، فجعل النبي ﷺ ديته اثني عشر ألفاً»[3].

وأما الحنفية فقدَّروا الدية بالفضة بعشرة آلاف درهم، لما روي عن عمر رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ قضى بالدية في قتيل بعشرة آلاف درهم»[4] هذا بالنسبة للرجل المسلم[5].

ومقدار كل من الدينار والدرهم أصبحت معروفة.

سابعاً ـ نصاب القطع في السرقة:

السرقة: هي أخذ المال المحترم البالغ نصاباً، وإخراجه من حرز مثله على وجه الاختفاء بلا شبهة. قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

وقد حدد المالكية والحنابلة النصاب الذي يقطع به السارق بالنسبة للدراهم بثلاثة دراهم أو ما قيمته ثلاثة دراهم، لما روى ابن عمر: «أن

(١) سنن أبي داود ٤/٦٩٢.
(٢) نصب الراية ٤/٣٦٢.
(٣) سنن أبي داود ٤/٦٨١ ـ ٦٨٢، نصب الراية ٤/٣٦١.
(٤) نصب الراية ٢/٣٦٢.
(٥) المغني ٧/٧٥٩ ـ ٧٦٠، الموسوعة الفقهية ٢٠/٢٥٣.

رسول الله ﷺ قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم»[١]، وحدد الحنفية النصاب بعشرة دراهم واستدلوا بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا يقطع السارق إلا في عشرة دراهم»**[٢]. أما الشافعية فقد قدَّروا نصاب السرقة بربع دينار أو ما قيمته ربع دينار، واستدلوا بحديث عائشة: «كان رسول الله ﷺ يقطع السارق في ربع دينار فصاعداً» وفي رواية عنها أن النبي عليه السلام قال: **«تقطع يد السارق - وفي لفظ: لا تقطع يد السارق إلا - في ربع دينار فصاعداً»**[٣] وهناك أحاديث كثيرة في هذه المسألة منها ما روي عن ابن عمر عن النبي ﷺ: «أنه قطع يد رجل سرق ترساً من صفة النساء ثمنه ثلاثة دراهم»[٤].

ثامناً - المهر والصداق:

المهر والصداق بمعنى واحد، وهو المال الذي يجب للمرأة في عقد النكاح في مقابل الاستمتاع بها[٥]، ويجوز بغير المال كمن تزوَّج بما يحفظ من القرآن.

وقد فرض الإسلام للمرأة مهراً وجعله حقاً لها على الرجل، قال تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ۝٤﴾ [النساء: ٤].

واختلف الفقهاء في أقلِّ المهر، فذهب الحنفية بما روي عن جابر رضي الله عنه أنه قال: لا مهر دون عشرة دراهم، وعند الحنابلة والشافعية

---

(١) سنن ابن ماجة ٩١/٢، سنن أبي داود ١٣٦/٤ (طبعة الرياض) الحديثة.

(٢) نصب الراية ٣٥٩/٣، الفتح الرباني ١١١/١٦.

(٣) الفتح الرباني ١١٠/١٦، سنن ابن ماجة ٩١/٢، سنن أبي داود ٢٣٦/٤ (ط. الرياض الحديثة).

(٤) الفتح الرباني ١١٠/١٦، سنن أبي داود ١٣٦/٤ (ط. الرياض الحديثة).

(٥) دراسات اقتصادية في ضوء القرآن والسنة النبوية ٦٦، مبادىء اقتصاد إسلامي ٦٨.





لا حدَّ لأقله[1].

وقد بيَّن أبو هريرة مقدار الصداق الغالب في عصره بقوله: «كان صداقنا إذ كان فينا رسول الله ﷺ عشر أواق، وطبق بيديه وذلك أربعمائة»[2].

ولو كانت المغالاة في المهور مكرمة لسبقنا إليها رسول الله ﷺ، فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «ألا لا تغلوا صداق النساء فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى في الآخرة لكان أولاكم بها النبي ﷺ، ما أنكح شيئاً من بناته ولا نسائه فوق اثنتي عشرة أوقية» أما صداق أم حبيبة كان أربعة آلاف درهم فإنه مستثنى من قول عمر رضي الله عنه لأنه أصدقها النجاشي في الحبشة[3].

ويمكن الرجوع للخلاصة لمعرفة وزن الأوقية الشرعية وما يتعلق بالأوزان الأخرى.

❦ ❦ ❦

(١) المغني ٦/٦٨٠، بدائع الصنائع ٢/٢٧٥ - ٢٧٦.
(٢) الفتح الرباني ١٦/١٦٨.
(٣) المرجع السابق ١٦/١٦٩، سنن ابن ماجة ١/٣٤٨.

الخلاصة

يمكن أن نستخلص مما سبق، رغم الاختلافات الكثيرة في الأوزان والمكاييل من بلد لآخر ومن زمن لزمن:

أولاً: الأوزان الشرعية:

الوحدة	الوزن بالغم
ـ الدينار الشرعي لوزن النقد (مثقال النقد)	٤,٢٥ غم
ـ المثقال الشرعي لوزن الكيل (وزن الحاجيات) المجرد	٤,٥٣ غم
ـ الدرهم الشرعي لوزن النقد	٢,٩٧٥ غم
ـ الدرهم الشرعي لوزن الكيل	٣,١٧ غم
ـ الدانق الشرعي من مثقال النقد	٠,٧٠٨٣ غم
ـ الدانق الشرعي من مثقال الكيل	٠,٧٥٥ غم
ـ الدانق الشرعي من درهم النقد	٠,٤٩٥٨ غم
ـ الدانق الشرعي من درهم الكيل	٠,٥٢٨٣ غم
ـ القيراط الشرعي من مثقال النقد	٠,٣٥٤٢ غم
ـ القيراط الشرعي من مثقال الكيل	٠,٣٧٧٥ غم
ـ القيراط الشرعي من درهم النقد	٠,٢٤٧٩ غم
ـ القيراط الشرعي من درهم الكيل	٠,٢٦٤٢ غم
ـ الحبة الشرعية من مثقال النقد	٠,٠٥٩ غم
ـ الحبة الشرعية من مثقال الكيل	٠,٠٦٢٩ غم
ـ الحبة الشرعية من درهم النقد	٠,٠٥٩ غم
ـ الحبة الشرعية من درهم الكيل	٠,٠٦٢٩ غم
الفلس نصف الحبة	

الوحدة	الوزن
ـ النواة الشرعية من الذهب والفضة (نقداً)	١٤,٨٧٥ غم
ـ النواة الشرعية من الذهب والفضة (كيلاً)	١٥,٨٥ غم
ـ أوقية وزن الكيل للرطل البغدادي	٣٤ غم
ـ أوقية وزن الكيل للرطل المصري	٣٧,٥ غم
ـ النش نصف الأوقية من الأوزان السابقة للأوقية	
ـ الإستار ٧٥، من الأوقية من الأوزان السابقة للأوقية	
ـ الرطل الشرعي لوزن النقد من الفضة	١٤٢٨ غم
ـ الرطل الشرعي لوزن الكيل البغدادي	٤٠٨ غم
ـ الرطل المصري العرفي للكيل	٤٥٠ غم
ـ المن	٨١٦ غم
ـ القنطار حسب ما ورد في التفاسير	٣٥٧٠٠ غم
ـ القنطار ١٠٠ رطل بغدادي	٤٠٨٠٠ غم
ـ القنطار ١٠٠ رطل مصري	٤٥٠٠٠ غم

ثانياً: المكاييل الشرعية (مع ملاحظة أنها تدور حول الصاع):

الوحدة	ما يعادلها من اللتر	ما يعادلها من القمح بالغم (بالغرامات)
ـ المد الشرعي النبوي حسب قول الجمهور	٠,٦٨٨	٥٤٣ غم
ـ المد حسب قول أبي حنيفة	١,٠٤٣	٨٢٤ غم
ـ الصاع النبوي الشرعي عند الشافعية والمالكية والحنابلة	٢,٧٥	٢١٧٥ غم تقريباً
ـ الصاع النبوي الشرعي عند الأحناف	٤,١٧	٣٢٩٦ غم
ـ المختوم يساوي صاعاً		
ـ الوسق ٦٠ صاعاً	١٦٥,٢	١٣٠٥٠٠ غم
ـ العرق ١٥ صاعاً	٤١,٣	٣٢٦٢٥ غم
ـ الكيلجة نصف صاع	١,٣٨	١٠٨٨ غم
ـ المكوك صاع ونصف	٤,١٣	٣٢٦٢ غم
ـ القفيز ١٢ صاعاً	٣٣,٠٤	٢٦١٠٠ غم
ـ الويبة الشرعية ٤ أصوع	١١,٠١	٨٧٠٠ غم
ـ الويبة المصرية الرسمية ١٢ صاعاً	٣٣,٠٤	٢٦١٠٠ غم
ـ الكيلة نصف الويبة		
ـ الأردب الشرعي ومن زمن الفاروق ٢٤ صاعاً	٦٦,٠٨	٥٢٢٠٠ غم

ـ الأردب المصري الرسمي (الأسيوطي) ٧٢ صاعاً	١٩٨,٧	١٥٦٦٠٠ غم
ـ المدي الشرعي = ٨,٥ صاع تقريباً	٢٣٢,٤	١٨٣٦٠ غم
ـ المدي حسب ترجيح محمد ضياء الدين الريس ٢٢,٥ صاع	٦١,٩	٤٨٩٣٨ غم
ـ الجريب العراقي في زمن الفاروق ٤٨ صاعاً	١٣٢,١	١٠٤٤٠٠ غم
ـ الكر العراقي ٧٢٠ صاعاً	١٩٨٢	١٥٦٦٠٠٠ غم
ـ القسط نصف صاع	١,٣٨	١٠٨٨ غم
الفرق ٣ أصوع	٨,٢٦	٦٥٢٨ غم
القلة	١٠٢	١٠٢٠٠٠ غم تقريباً

ويمكن ملاحظة ما يلي:

ـ إذا أردنا أن نحوِّل الأوزان حسب رأي أبي حنيفة نضرب عدد الأصوع بـ٣٢٩٦ فيكون الوزن بالغرامات.

ـ إذا أردنا تحويل الغرامات من القمح إلى ما يقابلها من لترات نقسم الغرامات على ٠,٧٩ ثم نقسم الناتج على ألف.

مما سبق نقول: إن الأوزان كلها تدور حول معرفة مقدار المثقال، وكذلك المكاييل تدور حول الصاع كما هو واضح فيما سبق.

والله الموفق

مكة المكرمة

١٤١٩/٧/٥هـ ـ ١٩٩٨/١١/٢٤م

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**
- **الإسلام في حضارته ونظمه:** أنور الرفاعي، دار الفكر، دمشق ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع:** محمد الخطيب الشربيني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- **الأموال:** لأبي عبيد القاسم بن سلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- **الأموال في دولة الخلافة:** عبدالقديم زلوم، دار العلم للملايين.
- **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد:** لعلي بن سليمان المرداوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان:** لأبي العباس نجم الدين بن الرفعة الأنصاري، حققه محمد أحمد الخاروف، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- **بدائع الصنائع:** علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **تاج العروس:** محمد مرتضى الزبيدي، الطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر سنة ١٣٠٦هـ.
- **تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك):** محمد بن جرير الطبري، دار سويدان - بيروت.
- **تطور المسكوكات في الأردن عبر التاريخ:** صفوان خلف التل، البنك المركزي الأردني، عمان، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- **تطور النقود في ضوء الشريعة الإسلامية:** أحمد حسن أحمد الحسني، دار المدني، جدة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- **تعريب النقود والدواوين في العصر الأموي:** حسان علي حلاق، دار الكتاب اللبناني - بيروت - دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

- **تفسير القرآن العظيم**: إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، مكتبة دار الفيحاء، دمشق ـ مكتبة دار السلام، الرياض، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
- **حاشية ابن عابدين (رد المحتار إلى الدر المختار)**: محمد أمين (ابن عابدين)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**: شمس الدين محمد بن عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية.
- **حاشية الشرواني، وحاشية ابن القاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**: لابن حجر الهيثمي الشافعي، دار صادر، بيروت.
- **الخراج والنظم المالية**: محمد ضياء الدين الريس، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩م.
- **الخرشي على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية العدوي**: دار صادر، بيروت.
- **الخطط التوفيقية**: علي مبارك باشا، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ١٣٠٦هـ.
- **الخطط المقريزية**: أحمد بن علي المقريزي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧م.
- **دراسات اقتصادية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية**: محمد نبيل غنايم، ١٤٠٣هـ.
- **روضة الطالبين وعمدة المفتين**: النووي، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ط٣، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.
- **زيف النقود الإسلامية**: ضيف الله بن يحيى الزهراني، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
- **سبل السلام**: محمد بن إسماعيل الصنعاني، شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، لابن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م، وطبعة دار المعرفة، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.
- **سنن ابن ماجة**: أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، حققه محمد الأعظمي، وزارة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
- **سنن أبي داود**: سليمان بن أشعث أبي داود السجستاني، تحقيق عزت عبيد دعاس، دار الحديث، حمص ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م. وطبعة مكتبة الرياض الحديثة.

- **سنن النسائي**: أبو عبدالرحمن بن شعث، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
- **السياسة المالية في الإسلام**: عبدالكريم الخطيب، دار الفكر العربي ١٣٨٠هـ
- **شرح روض الطالب في أسنى المطالب**: زكريا الأنصاري الشافعي.
- **شرح الزركشي على مختصر الخرقي في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**: محمد بن عبدالله الزركشي، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- **شرح فتح القدير**: ابن الهمام الحنفي، دار صادر، بيروت.
- **الشرح الممتع على زاد المستقنع**: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة آسام للنشر، الرياض، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**: أحمد بن علي القلقشندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- **صحيح مسلم بشرح النووي**: دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٨م، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- **العدة شرح العمدة**: بهاء الدين عبدالرحمن بن إبراهيم المقدسي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- **صنج السكة في فجر الإسلام**: عبدالرحمن فهمي، دار الكتب المصرية، ١٩٥٧م.
- **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**: بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **عون المعبود لحل مشكلات سنن أبي داود**: أبو الطيب شمس الحق العظيم أبادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت.
- **فتوح البلدان أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري**: نشره ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية.
- **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**: مع مختصر شرحه بلوغ الأماني من أسرار الفتح، أحمد عبدالرحمن البنا (الساعاتي)، دار إحياء التراث العربي.



- **الفروع**: محمد بن مفلح، عالم الكتب، ط٤، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- **الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**: جواد علي، دار العلم للملايين، بيروت - مكتبة النهضة، بغداد، ط٢، ١٩٧٨م.
- **فقه الزكاة**: يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- **القاموس المحيط**: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار الجيل، بيروت.
- **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**: يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري القرطبي، مكتبة الرياض الحديثة، ط٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- **الكامل**: ابن الأثير، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**: تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الشافعي، دار إحياء الكتب العربية.
- **لسان العرب**: جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، دار الفكر، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- **مبادىء الاقتصاد الإسلامي**: محمود بن إبراهيم الخطيب، دار عمار، عمان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- **مجلة البحوث الإسلامية**: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، العدد ٣٩، ١٤١٤هـ، (بحث أوراق النقود ونصاب الورق النقدي، محمد بن علي الحريري).
- **مختار الصحاح**: الرازي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- **المحلى**: ابن حزم الأندلسي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- **المصباح المنير**: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المكتبة العصرية، صيدا، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- **معالم السنن**: حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- **معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)**: أحمد رضا، منشورات دار مكة، الحياة، بيروت، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.
- **المعجم الوسيط**: إبراهيم أنيس وزملاؤه، مجمع اللغة العربية القاهرة، ط٢، ١٩٧٢م - ١٣٩٢هـ.

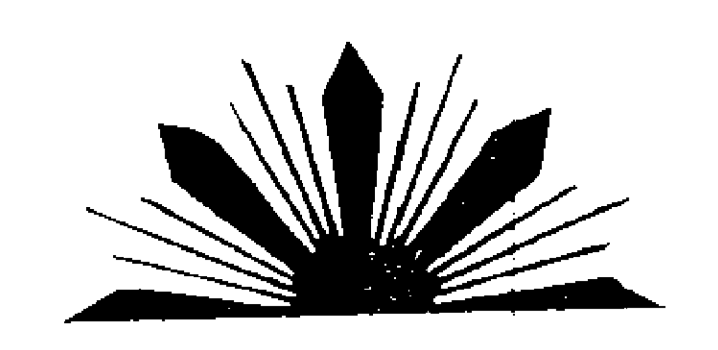




- **معرفة السنة والآثار عن الإمام الشافعي**: تصنيف أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.
- **المغني**: أحمد بن عبدالله بن قدامة، مكتبة الرياض، الرياض.
- **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**: محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر.
- **المقدمات الممهدات**: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
- **مقدمة ابن خلدون**: عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، دار الكتاب العربي بيروت، ط٥.
- **المكاييل في صدر الإسلام**: سامح عبدالرحمن فهمي، الفيصلية، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- **المكاييل والأوزان الإسلامية**: فالتر هنتس، ترجمة كامل العسلي، الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٧٠م.
- **الملخص الفقهي**: صالح بن فوزان الفوزان، دار ابن الجوزي، ط٧، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
- **منار السبيل في شرح الدليل**: إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **الموسوعة الفقهية (الكويتية)**: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ذات السلاسل، الكويت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٩٠م.
- **الميزان في الأقيسة والأوزان**: علي مبارك باشا، المطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣٠٩هـ ـ ١٨٩٢م.
- **نصب الراية**: عبدالله بن يوسف الزيلعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.
- **النظام المالي في الإسلام**: عبدالخالق النووي، المكتبة العصرية، صيدا ـ ١٩٨١م.
- **النظم الإسلامية**: أنور الرفاعي، دار الفكر، دمشق، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٣م.
- **النظم الإسلامية**: صبحي الصالح، ١٩٦٥م.
- **النظم الإسلامية**: محمد حسين محاسنة، مكتبة الكتاني، ١٩٩١م.



- **النقود الإسلامية (شذور العقود في ذكر النقود)**: المقريزي، تحقيق محمد السيد علي بحر العلوم، المكتبة الحيدرية، النجف، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- **النقود العربية وعلم النميات**: نشر أنستاس ماري الكرملي، الناشر محمد أمين دمج ١٩٣٩م.
- **النقود العربية ماضيها وحاضرها**: عبدالرحمٰن فهمي محمد، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤م.
- **النقود والمكاييل والموازين**: محمد عبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي، تحقيق رجاء محمود السامرائي.
- **النباتات الزهرية**: شكري إبراهيم سعد، دار الفكر العربي القاهرة، ١٩٧١م.
- **نيل الأوطار**: محمد بن علي الشوكاني، دار القلم، بيروت.





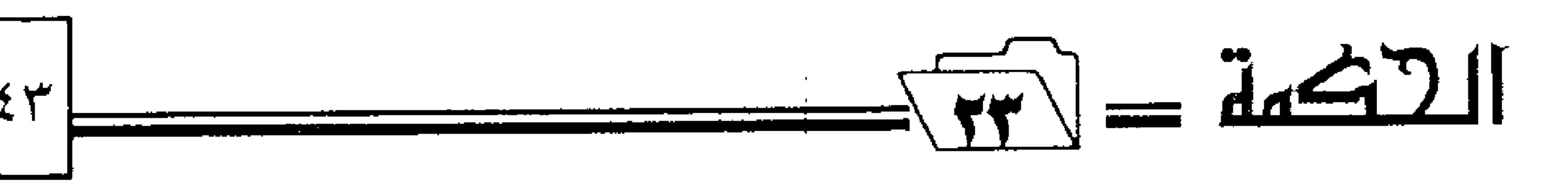
المطلب الأول

العبادة لغير الله

هذه هي الخصيصة الكبرى المشتركة بين كل الجاهليات في التاريخ، بل هي الأصل والقاعدة التي تنشأ منها الجاهلية، لأن الابتعاد عن أول خطوة في أساس المنهج القويم، إنما يولِّد الاضطراب في كيان الإنسان كله فيتمخض عن هذا التمزقُ والتشتيت والحيرة في الفكر، منتجاً سوء العلاقة بين الإنسان وربه[1] عز وجل، وقد صوَّر القرآن ذلك بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾﴾ [طه: ١٢٤ ـ ١٢٦]. فالإعراض عن الله في هذه الحياة، إنما هو قطع الصلة به! ناتجاً عن ذلك الضنك والمشقة، مهما يكن الإنسان

---

(١) انظر جاهلية القرن العشرين، محمد قطب ٤٢ ـ ٤٣.



في سعة ومتاع، إنه ضنك الحيرة والشك والحرص على الدنيا والحذر من الفوت، فإذا انقطع الاتصال حلّ الضلال، ونتيجة الضلال الإسراف ونسيان المنهج، ونتيجة الإسراف والنسيان العقوبة بالضنك في الدنيا والعمى في الآخرة، فلقد أسرف من أعرض عن ذكر ربه. أسرف فألقى بالهدى من بين يديه وهو أنفس ثراء وذخر، وأسرف في إنفاق بصره في غير ما خلق له فلم يبصر من آيات الله شيئاً، فلا جرم يعيش معيشة ضنكاً ويحشر يوم القيامة أعمى[(١)].

العبادة لله هي المسألة التي تميَّز من أجلها المسلم عن الكافر، ومن أجلها شرع الله الجهاد. كما قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩].

وهذه السمة لم تنفرد بها الجاهلية المعاصرة وحدها، وإنما منيت بها الجاهليات كما تبيَّن سابقاً. ثم تناسلت حتى وصلت إلى الجاهلية المعاصرة بثوب جديد، فهي قضية أشهر من أن يشار إليها، ولم يقف الأمر عندها وإنما تعدّاه إلى الإلحاد الكامل الذي سبق الجاهلية التي كانت قبيل الإسلام، والتي ندّد بها القرآن الكريم كونها تعبد الأصنام، فهي تعبدها لا لذاتها، وإنما لتقربهم إلى الله زلفى، فرفض ذلك القرآن الكريم قائلاً: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴿٣﴾﴾ [الزمر: ٣].

فالجاهلية المعاصرة قد انحرفت بأشد مما انحرفت غيرها فأنكرت وجود الله جهرة، وإن أقرت بوجوده نفت عنه صفة الخلق، وإن أقرت بأنه الخالق رفضت ألوهيته وحاكميته، فلم تعبده حق العبادة ولم تنفذ

---

(١) انظر في ظلال القرآن ٤/٢٣٥٦.

شرعه ولم تلتزم منهجه[1].

فكثرت بهذا طرق العبادة لغير الله، فمنهم من عبد الطاغوت ومنهم من عبد الدنيا، ومنهم من عبد المرأة ومنهم من عبد الطائفة والقبيلة، ومنهم من عبد هوى نفسه فسار خلف فجورها رافضاً تقواها، ومنهم من عبد الأرض والمسكن، ومنهم.. ومنهم. وقد وضح القرآن الكريم أن عبادة الآلهة المزعومة من دون الله إنما هي ضلال وانحراف عن الدين الحق، وأن العبادة هي ما كانت خالصة لله دون أي شريك معه، كما قال تعالى: ﴿كَلَّاۚ سَيَكۡفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدًّا ﴿٨٢﴾﴾ [مريم: ٨٢]، ثم بيّن أن العبادة إن لم تكن كذلك فهي استكبار واستنكاف عن عبادة الله القائل: ﴿وَمَن يَسۡتَنكِفۡ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَيَسۡتَكۡبِرۡ فَسَيَحۡشُرُهُمۡ إِلَيۡهِ جَمِيعٗا﴾ [النساء: ١٧٢]، (والاستكبار دون الاستنكاف، ولذلك عطف عليه، وإنما يستعمل من حيث الاستحقاق بخلاف التكبّر فإنه قد يكون بالاستحقاق)[2].

فهؤلاء الذين يتخذون آلهة يطلبون عندها العزة والغلبة والنصرة من دون الله سيتبرأ كل منهم من الآخر[3].

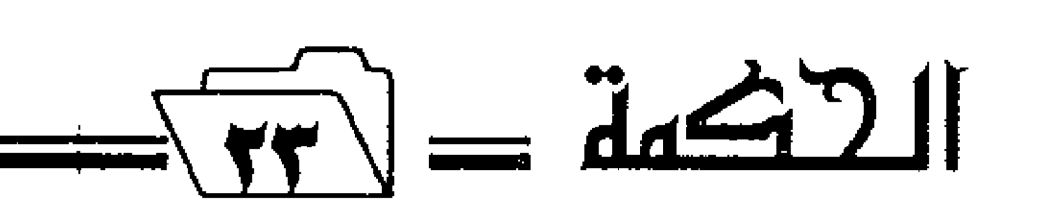
المطلب الثاني
حكم الجاهلية

هذه هي السمة الثانية والخصيصة الأخرى النابعة من عدم الإيمان الحق بالله وعدم الإسلام له، والتي تشترك فيها كل الجاهليات القديمة والمعاصرة، فهي قضية مترابطة، إما إيمان بالله ناشيء عنه انقياد واستسلام واتباع لما أنزله، وإما جاهلية واتباع لأهواء البشر، والله تعالى يقول: ﴿وَأَنِ

(١) انظر كيف نكتب التاريخ الإسلامي، محمد قطب ص ٢٥٥.

(٢) تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ط١، ١٩٨٨م، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٥١/١.

(٣) انظر في ظلال القرآن ٢٣٢٠/٤.





ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ...﴾ [المائدة: ٤٩]. فالتحذير هنا من الفتنة ﴿وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ﴾ أي احذر هؤلاء الأعداء أن يصرفوك عن شريعة الله فإنهم كذبة وخونة، ولا تتبع أهواءهم، والأهواء هنا تختلف من عصر إلى عصر ومن بيئة إلى بيئة ومن أمة إلى أمة، لكن عاملها المشترك دائماً (أهواء)، والأهواء من الهوى أي هوى فريق من الناس يقودون به الآخرين لمصلحة معينة لفرد أو جماعة يسخّر من أجلها بقية الخلق على حساب (هواه)، وأصل الهوى الميل إلى الشيء، وسمي بالهوى لأنه يهوي بصاحبه إلى النار، ولذلك لا يستعمل في الغالب إلا فيما ليس بحق وفيما لا خير فيه[1]، فثمرته في النهاية الخسران وإن مال إليه الإنسان.

ولهذا أنكر تعالى على من خرج عن حكمه المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم[2]، فصوّر القرآن الكريم ذلك الإنكار والخروج قائلاً: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٥٠]. أي يبتغون ويريدون، وعن حكم الله يعدلون. ومن أعدل من الله في حكمه لمن عقل عن الله شرعه، وآمن به وأيقن وعلم أن الله أحكم الحاكمين وأرحم بخلقه من الوالدة بولدها، فإنه تعالى العالم بكل شيء القادر على كل شيء العادل في كل شيء[3]، فكيف يبتغون حكم الجاهلية، ويحكمون بشريعة من صنع البشر ويقبلونها، فهم إذن في جاهلية، وهم في دين من يحكمون شريعته ومنهاجه، وليسوا بحال في دين الله لأنهم رفضوا ذلك، والذي رفض شريعة الله، فإنه يقبل بشريعة

---

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/٢٤ ـ ٢٥.
(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/٥٩٠.
(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/٥٩٠.

الجاهلية، ومن أحسن من الله حكماً، ومن ذا الذي يجرؤ على ادعاء أنه يشرع للناس ويحكم فيهم خيراً مما يشرع الله لهم ويحكم فيهم؟ فحكم الجاهلية هي حكم البشر للبشر، وعبودية البشر للبشر، ورفض ألوهية الله والخروج من عبوديته إلى عبودية غيره، إنه مفترق الطريق فإما حكم الله، وإما حكم الجاهلية ولا وسط ولا بديل[1]، وقد نفى الله الإيمان عن الذين لا يحكمون الشرع الحكيم قائلاً: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]. والنفي هنا نفي مؤكد بتكرار أداة النفي وبالقسم ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، ولم يكتف تعالى بمجرد التحكيم، بل حتى لا يتحرجوا ولا يجدوا الضيق في نفوسهم فلا بد من اتساع صدورهم لذلك وسلامتها من القلق والاضطراب، ولم يكتف أيضاً تعالى بذلك، وإنما لا بد أن يضموا إلى التسليم الانقياد الكامل لذلك الحكم، ويسلموا ذلك إلى الحكم الحق أتم التسليم، ولهذا أكده بالمصدر المؤكد وهو قوله تعالى: ﴿تَسْلِيمًا﴾ الموضح هنا أنه لا بد من التسليم المطلق وليس مجرد التسليم. والتحكيم هنا في أي شيء؟ ﴿فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ وهنا اسم الموصول مع صلته وهو من صيغ العموم، والعموم والشمول من ناحية الأجناس والأنواع، كما أنه في ناحية القَدْر، فلا فرق بين نوع ونوع ولا قليل وكثير، فلا بد أن يحكموك في أي شيء شجر بينهم[2].

ثم نفى الله تعالى أيضاً الإيمان عن من أراد التحاكم إلى غير ما جاء به رسول الله ﷺ، كما صوّر ذلك القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾﴾ [النساء: ٦٠]. فإن قوله: ﴿يَزْعُمُونَ﴾ تكذيب لهم فيما

---

(١) انظر في ظلال القرآن ٢/٩٠٤ ـ ٩٠٥.

(٢) انظر التفسير الكبير للرازي ١٠/١٦٨ وما بعدها.



ادعوه من الإيمان، لأنه لا يجتمع التحاكم إلى غير ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام مع الإيمان في قلب عبد أصلاً، وإنما أحدهما ينافي الآخر، فهؤلاء الذين يزعمون الإيمان أمروا أن لا يتحاكموا إلى الطاغوت، وإن كل من حكم بغير ما جاء به الإسلام، أو حاكم إلى غيره فقد حكم بالطاغوت وحاكم إليه. وإنه مأمور أن يكفر بذلك الطاغوت وأن لا يتحاكم إليه، وأن لا يبدل قول الله، لأن من بدل قول الله فهو ظالم بذلك، والله تعالى يقول: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: ٥٩]. ثم سجّل الله تعالى على الحاكمين بغير ما أنزل الله الكفر والظلم والفسوق فقال عزّ وجلّ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

وقد اختلف أهل العلم في المراد بهذه الآيات على أقوال:

الأول: أنها واردة في اليهود دون المسلمين، وهذا قول ابن مسعود وحذيفة والبراء وعكرمة.

والثاني: أنها نزلت في أهل الكتاب، وحكمها عام في جميع الناس، وهذا قول الحسن.

والثالث: أراد بالكافرين فريق أهل الإسلام، وبالظالمين اليهود وبالفاسقين النصارى، وهو قول الشعبي. واختاره أبو بكر ابن العربي.

والرابع: أن من لم يحكم بما أنزل الله جاحداً به فهو كافر، ومن لم يحكم مقرّاً به فهو ظالم فاسق، وهذا قول ابن عباس[١].

والكفر هنا إما كفر اعتقاد ناقل عن الملة، وإما كفر عمل لا ينقل عن

---

(١) انظر جامع البيان للطبري ٦/٢٥٣، والنكت والعيون للماوردي ١/٤٧٠، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/١٩٠.

الملة، وكفر الاعتقاد: أن يجحد أحقية حكم الله ورسوله، أو اعتقد أن حكم غير الإسلام أحسن من حكم الإسلام أو مثله، أو اعتقد جواز الحكم بما يخالف حكم الله ورسوله.

وأما كفر العمل الذي لا يخرج عن الملة وهو أن تحمله شهوته وهواه على الحكم في القضية بغير ما أنزل الله، مع اعتقاده أن حكم الله هو الحق واعترافه على نفسه بالخطأ ومجانبة الهوى[١]. هذا وإن كان لا يخرجه من الملة إلا أنه معصية كبرى، لكنها كما يقول ابن عباس: (كفر دون كفر) وقوله أيضاً: (ليس بالكفر الذي تذهبون إليه)[٢] فيجب أن تؤخذ الشعائر التعبدية عن طريق كتاب الله وما جاء به رسول الله الذي قال الله لنا بحقه: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، فليس عبداً لله من يتلقى الشرائع والأحكام من أحد سوى من الله، وعن نفس طريق الرسول ﷺ الذي أذن له ربه، والله تعالى يقول: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ؟﴾ [الشورى: ٢١]، فالشرائع التي مردُّ الأمر فيها للبشر، ومصدر السلطان فيها هم البشر هو تأليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله؟، فالذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم مخالفة لدين الله، فهؤلاء يقومون من الناس مقام الأرباب، ويقوم الناس منهم مكان العبيد[٣]، وقد صوّر القرآن الكريم ذلك بقول الله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [يوسف: ٤٠] يقول الشيخ أحمد محمد شاكر: (أفيجوز ـ مع هذا ـ في شرع الله أن يحكم المسلمون في بلادهم بتشريع مقتبس عن تشريعات أوربا الوثنية الملحدة؟ بل بتشريع تدخله

---

(١) انظر كتاب حكم الجاهلية أحمد محمد شاكر، ط١/١٩٩٢ كلمة بعنوان تحكيم القوانين للشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف، ص٨ ـ ١٧.

(٢) انظر جامع البيان للطبري ٦/٢٥٦.

(٣) انظر معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٢م، ص٦٧.



الأهواء والآراء الباطلة يغيِّرونه ويبدِّلونه كما يشاؤون لا يبالي واضعه أوافق شرعة الإسلام أم خالفها؟)[1]، فكل من يعرف دينه ويؤمن به، وبأن هذا القرآن كتاب محكم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبأن طاعته وطاعة رسوله ﷺ واجبة قطعية الوجوب في كل حال، فعليه أن يؤمن أن ولاية القضاء في ظل (الياسق العصري)[2] باطلة بطلاناً لا يلحقه التصحيح لأنها كفر بواح لا خفاء فيه، ولا عذر لأحد اتخذه وسار في منهجه الباطل.

ولأنها تنحية لشريعة الله ورميها بالرجعية والتخلف، وبالتالي فلم تعد تواكب التقدم الحضاري! فمن وجد ذلك فليعلم أنها ردة جديدة على حياة المسلمين ورجوع إلى الجاهلية، علماً أن الأمر لم يقتصر على ذلك فحسب، بل تعدى إلى أبعد منه بكثير، حيث استبدل الجاهليون ما هو أدنى بالذي هو خير، فحلَّت الجاهلية الكافرة مستبدلة كتاب الله وتشريعاته بأفكار معزوة إلى عقول البشر، وإن التشريع من خصائص رب العالمين جلَّ شأنه، فمن ادعاها لنفسه فقد نصبها نداً من دون الله، وهذا ما حدا بالكثير من الناس أن ينادوا بفصل الدين عن الدولة، ظانين أنهم في دعوتهم هذه يدعون إلى التقدمية زاعمين فيها تحرراً وانطلاقاً، فأراد العدو أن يحقق ذلك الهدف على أيدي أعوانه في ديار المسلمين، وذلك بجعل الإسلام بين سواري المسجد وجزء من أروقة المحاكم الشرعية، كما ارتضت بذلك

---

(١) عمدة التفسير ١٧٣/٤ نقلاً عن حكم الجاهلية لأحمد شاكر ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) الياسق: وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام اقتبسها جنكيز خان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق من شرائع شتى (من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها) وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه، وحكم بها التتار، وسار عليها أولاد جنكيز خان والتزموا بها كالتزام أول المسلمين حكم القرآن، وصار ذلك الكتاب ديناً لم يخالفه أحد منهم بوجه من الوجوه. ويسمى الكتاب أيضاً (ياسة) فزيدت في أوله السين فصار (سياسة) وهي التعليمات الموجودة فيه والتي نقشت في صفائح من فولاذ وجعلت شريعة للتتر فالتزموا بها بعده حتى قطع الله دابرهم، انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٥٩٠/٢، ثم انظر حكم الجاهلية لأحمد شاكر ص ٢٦ ـ ٢٧.

الكنيسة، فهيمنت السلطة الحاكمة في أوربا على النظام المدني والقوانين الوضعية التي تحكم كل شؤون الحياة بمعزل عن تلك الكنيسة، وكان الضحية هم الشعوب حيث انتابتهم الحيرة فكان التناقض وكانت الازدواجية في ميادين العقل والفكر والقلب والوجدان والوجود والكيان، وحتى في السلوك اليومي على المجتمع ذاك. كل ذلك بسبب التناقض الحاصل بين الكنيسة وبين رجالات السلطات، حتى حمل الأعداء من المستعمرين والمستشرقين لواء فصل الدين عن الدولة وردد به بعض الناس من ديار الإسلام! هدفهم في ذلك وغايتهم تفتيت الأمة وتقسيمها إلى وطنيات وأقاليم ودويلات(١).

علماً أن إقصاء الشريعة وإحلال أهواء البشر محلها هذا من الأشياء التي كفَّر العلماء قديماً وحديثاً فاعلها، لأنها معلوم من الدين بالضرورة، والله تعالى بيَّن ذلك في كتابه قائلاً: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فكما أنه سبحانه وباعتراف الناس مؤمنهم وكافرهم هو خالق السماوات والأرض، فهو أيضاً صاحب الأمر والسلطان والحكم والسيادة(٢).

يقول ابن القيم رحمه الله: (والصحيح أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفرين الأصغر والأكبر بحسب حال الحاكم، فإنه إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة وعدل عنه عصياناً مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة، فهذا كفر أصغر، وإن اعتقد أنه غير واجب وأنه مخيَّر فيه مع تيقُّنه أنه حكم الله فهذا كفر أكبر، وإن جهله وأخطأ، فهذا مخطىء له حكم المخطئين)(٣)، فكيف بمن يخالف حكم الله إذا خالف هواه، ويرجع إليه إذا وافق غرضه وهواه كما قال الله عز وجل عنهم: ﴿وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓاْ إِلَيْهِ

(١) انظر كتاب المنهزمون، يوسف العظم دار القلم بيروت، ط٢، ١٩٧٧م، ص٦٣ - ٦٥.
(٢) انظر في ظلال القرآن ٣/١٢٩٧.
(٣) مدارج السالكين لابن القيم ١/٣٣٧.



مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [النور: ٤٨ ـ ٥٠].

والإذعان في الآية هو الخضوع والطاعة والانقياد، يقال: أذعن فلان لحكم فلان إذا انقاد إليه. والمرض هو الشك والريب. والحيف هو الجور في الحكم والظلم(١)، وإن الرضى بحكم الله ورسوله هو دليل الإيمان والأدب الحق، وما يرفض حكم الله وحكم رسوله إلا سيء الأدب مريض القلب منحرف في الفطرة، لأن حكم الله هو الحكم الوحيد المبرأ من مظنة الحيف لأن كل خلقه أمامه سواء ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، وإن البشر مهما ترفع فلا بد أن يلحظ في التشريع حماية نفسه ومصالحه، ومنهم يحصل الحيف إذا لم يرضوا بحكم الله ورسوله(٢) فتراهم إذا جاء الحق معارضاً في طريق رياستهم طعنوه، وداسوه بأرجلهم، فإن عجزوا عن ذلك دفعوه دفع الصائل، فإن عجزوا عن ذلك حبسوه في الطريق، وحادوا عنه إلى طريق أخرى، وهم مستعدون لدفعه بحسب الإمكان، فإذا لم يجدوا منه بدأ أعطوه السكة والخطبة، وعزلوه عن التصرف والحكم والتنفيذ. وإن جاء الحق ناصراً لهم، وكان لهم، صالوا به وجالوا وأتوا إليه مذعنين لا لأنه حق بل لموافقته غرضهم وأهواءهم)(٣).

ثم لا يجوز تقديم حكم البشر على حكم الله، وكذلك لا يجوز مساواة ذلك، بل لا بد من تقديم أمر الله وجعله فوق كل شيء، وقد ذمَّ الله تعالى من أراد أن يعقد المساواة بين الله وبين خلقه سواء في الحكم أو في غيره، وجعل ذلك كفراً كما صوَّر القرآن الكريم هذا في

---

(١) انظر تفسير النكت والعيون للماوردي ١٣٨/٣. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٩٣/١٢ ـ ٢٩٤.

(٢) انظر تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ١٢٨/٢ ـ ١٢٩، وفي ظلال القرآن ٢٥٢٦/٤.

(٣) مدارج السالكين لابن القيم ٥٣/١.

قوله تعالى: ﴿تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧ ـ ٩٨]. يقول ابن القيم: (هذه التسوية إنما كانت في الحب والتأليه، واتباع ما شرعوا لا في الخلق والقدرة والربوبية، وهي العدل الذي أخبر به عن الكفار كقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الأنعام: ١]. وأصح القولين أن المعنى: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فيجعلون له عدلاً يحبونه ويقدّسونه ويعبدونه كما يعبدون الله، ويعظمون أمره، وهذه التسوية لم تكن منهم في الأفعال والصفات، بحيث اعتقدوا أنها مساوية لله في أفعاله وصفاته، وإنما كانت تسوية منهم بين الله وبينها في المحبة والعبودية والتعظيم مع إقرارهم بالفرق بين الله وبينها، فتصحيح هذه: هو تصحيح شهادة أن لا إله إلا الله)(١).

المطلب الثالث

معايير الجاهلية

إن المجتمع المعاصر قد جمع بين معايير متعددة بين الخير والشر، وإن جاهليته تقترب من الشر لبعدها عن الله، وتمرّدها على كل شيء يأتي من طريق الوحي الرباني، الأمر الذي دخلت من أجله في عداد الجاهليات، ولم ينفعها ما اشتملت عليه من جوانب الخير، ومن تلك المعايير التي ركزت عليها الجاهلية:

أولاً: قاعدة التقليد الأعمى: وهي التي سار عليها أهل الجاهلية أولهم وآخرهم. كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الزخرف: ٢٣]، أي إلا قال أهل الترف الذين أبطرتهم النعمة: إنا وجدنا أسلافنا على ملة ودين وإنا مقتدون بهم، والآية دالة على أن التقليد في نحو هذا ضلال قديم

(١) التفسير القيم لابن القيم ص ٣٩٦.





وأن أسلافهم لم يكن لهم سند متطور يعتدُّ به، وإنما صرفهم التنعم وحب البطالة عن النظر إلى التقليد الأعمى[1].

لكن الجاهلية سارت بتقليد الجاهليات الأخرى، إذ ضربت على المسلمين قواعد وثنية لم تبن على شريعة ولا دين، بل هي مدمرة للأخلاق والآداب والأديان، تلك القواعد التي فرضها على المسلمين أعداء الإسلام واستبدلوها بدينهم الحق فصارت تلك القواعد هي الدين في نظرهم[2]، وصار الدين تقليداً رجعياً عندهم جامداً لا يوصلهم إلى شاطىء الأمان كما يزعمون، فانحدروا بتقليدهم الأعمى إلى الهاوية، فأي معيار هذا الذي أرداهم فأصبحوا من الخاسرين، وقد صوَّر القرآن الكريم ذلك في كثير من الآيات القرآنية منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾﴾ [النساء: ٦١ ـ ٦٣]، فصدودهم ناقض البديهيات الفطرية وناقض مزاعمهم فاختلفت بذلك معاييرهم[3].

ثانياً: الاستدلال بقوة قوم أعطوا قوة في الفهم أو الملك أو المال أو الجاه[4]، أو ما شابه ذلك كقولهم: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: ٣١]، فمعيار الجاهلية ليس الدين، إذ أن ذوي السلطان والجاه والمال هم الذين يشار إليهم، وهم أهل الحل والعقد وذلك لكثرة ما هم فيه، ولو كانوا من أراذل القوم، وهذا مؤكد في الجاهلية المعاصرة أشد تأكيداً من الجاهليات السابقة والتي تحدّث القرآن عنها بقوله

---

(١) انظر تفسير أنور التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ٣٧١/٢.

(٢) انظر حكم الجاهلية، أحمد محمد شاكر ص ٣٢ ـ وما بعدها.

(٣) انظر في ظلال القرآن ٦٩٤/٢.

(٤) انظر مجموعة التوحيد لمجموعة من العلماء، دار الفكر ص ٨٦.

تعالى: ﴿... قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ...﴾ [البقرة: ٢٤٧] فقد اعترضوا على نبيهم حين عيَّن لهم ملكاً منهم وهو (طالوت) واحتجوا بفقره، لأن مقاييسهم كانت مقاييس جاهلية، ناسين حكم الله الذي يؤتي ملكه من شاء[١]، فجاهليتهم ترفض الاقتداء بالأنبياء وأولي العلم، وتأمر باتباع الفسقة والفجار.

والاقتداء بالفسقة والفجار! أمر مرفوض وإن كان معياراً تستخدمه الجاهلية، والذي صوَّره القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]، وقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧]، فالأحبار علماء اليهود، والرهبان مجتهدو النصارى في العبادة، هؤلاء الكثير منهم يأكلون أموال الناس بالباطل باسم حماية الدين، والقيام بالشرع، ويمنعون أهل دينهم ويصدونهم عن الدخول في دين الإسلام[٢]. فمن أراد السير في الطريق السوي عليه أن يتجنب أهواء أهل الضلال، لأنهم قد ضلوا أنفسهم وأضلوا غيرهم عن اتباع وقصد طريق سيدنا محمد ﷺ. (وتكرير ضلوا على معنى أنهم ضلوا من قبل وضلوا من بعد، والمراد الأسلاف الذين سنُّوا الضلالة وعملوا بها من رؤساء اليهود والنصارى)[٣].

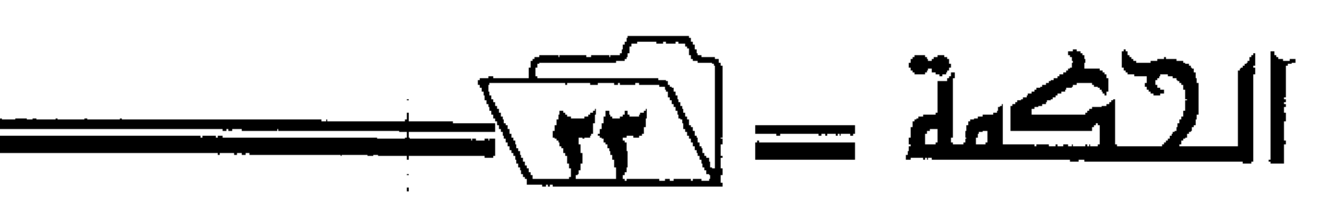
ثالثاً: الغرور: وذلك بالاستدلال على صحة فعلهم بكثرة التبع لهم، وقلة أهل الحق وكونهم من الضعفاء، وهذا ديدن الجاهليات منذ أن قالوا للأنبياء: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ ﴿١١١﴾﴾ [الشعراء: ١١١] وقولهم: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ﴾ [الأنعام: ٥٣] فرد الله عليهم بقوله: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأنعام: ٥٣] وقولهم أيضاً لنبي الله هود: ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا

---

(١) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٥٣٤/١.

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٢٢/٨.

(٣) المصدر نفسه ٢٥٢/٦.



﴿ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ ٱلرَّأْيِ...﴾ [هود: ٢٧]، وإنما وصفوهم بذلك لفقرهم جهلاً منهم واعتقاداً بأن الشرف هو بالمال والجاه، لأن مقاييسهم التي يعتمدونها هي مقاييس جاهلية[١]، وليس الأمر كذلك وإنما الشرف بمقدار الالتزام بهذا الدين كما صوّر ذلك القرآن الكريم قائلاً: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] حتى اعتقد أهل الجاهلية بأن كثرة الأموال والأولاد هي دليل على نجاح الفكرة وفوزهم حتى عند الله، حيث غرّتهم الحياة الدنيا فقالوا: ﴿نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سبأ: ٣٥] فردَّ الله عليهم بأن أفضلية الرزق ليس معياراً لصحة العمل، كما قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُوا۟ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٧١﴾﴾ [النحل: ٧١]، ثم بيَّن الصواب بقوله: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [البقرة: ١١٢] أي من أخلص ذاته كلها لله فإنه صاحب الأفضلية[٢].

وها هي الجاهلية ترمي بالفساد والتطرف من أراد الإصلاح للمجتمع، ومن جاهد لإيصال الخير للبشرية والعودة إلى المعين الصافي، فمن فعل ذلك وُصم بالشر وحورب بالأصولية، واتهم بالقتل وأنه يريد أن يبدِّل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد.

رابعاً: رذائل الأخلاق: (إن البشرية اليوم تعيش في جحر كبير، فنظرة إلى صحافتها وأخلاقها وأزيائها ومراقصها، وحاناتها، ونظرة إلى شعارها المجنون للحم العاري والأوضاع المثيرة والإيحاءات المريضة في الأدب والفن والإعلام كلها، بجانب وسائل خسيسة لجمع المال وتثميره بعمليات النصب والابتزاز والاحتيال، وكذلك التدهور الخلقي والانحلال الاجتماعي، الذي أصبح يهدد النفوس داخل البيوت وخارجها، نظرة إلى هذا كله تكفي

(١) انظر صفوة التفاسير للصابوني ٥/٩٤.
(٢) انظر في ظلال القرآن ١/١٠٤.

للحكم على المصير البائس الذي تدلف إليه البشرية في ظل هذه الجاهلية)[1].

أما المرأة وما آلت إليه من الوضع المهين والمعاملة بالعسف، حتى نسيت أو تناست أن عزّها وكرامتها بالتزامها بدينها، وأن دينها هو الذي يضمن لها الحقوق ويحيطها بسوار الشرف، فلا أحد يجرؤ أن يمدّ يده ليلمس زهرتها، ولكي تبقى خالصة لذلك الزوج الذي تعيش في كنفه، وبالتالي تنتظم الأسرة، وبها ينتظم المجتمع كله على أساس توحيد الخالق ووحدة البشرية[2] كما صوّر ذلك القرآن الكريم بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء. ١]، والذي حدا بها أن تنزع لباس التقوى الذي يواري سوأتها، وعلى سبيل المثال لا الحصر ما آلت إليه المرأة بالجاهلية المعاصرة التي باعت فيه كرامتها وسترها فأصبحت متبرجة ربما أكثر تبرجاً من الجاهلية الأولى التي حذر الله منها بقوله: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣] فقد كانت المرأة في الجاهلية كما يقول ابن كثير: (تمرُّ بين الرجال مسفحة بصدرها لا يواريه شيء، وربما أظهرت عنقها وذوائب شعرها وأقراط آذانها، فأمر الله المؤمنات أن يتسترن في هيئاتهن وأحوالهن)[3] فهذه غاية ما وصلت إليه الجاهلية الأولى في التبرج. ولو نظرت إلى ما فعلت المرأة في الجاهلية المعاصرة لرأيت العجب حين ترى أعلى صور الخلاعة في المرأة المتسكعة في كل مكان من أمكنة الجاهلية، إلى جانب ما حلّت بها من الإهانة التي لم تحصل على شيء حتى من حطام الدنيا الزائل، فبما أنها باعت عزها وشرفها، لتحصل على الدنيا كلها، لم يسلم لها حتى حقها في الميراث،

(١) انظر في ظلال القرآن ١/٥١٠ ـ ٥١١.
(٢) المرجع نفسه ١/٥٥٧ ـ ٥٥٩.
(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٥/٨٩.



إنما استأثر بالتركة الرجال الأقوياء من الجاهليين.

المطلب الرابع
ولاء الجاهلية

الولاء في اللغة: المحبة.

والمولى: اسم يقع على جماعة كثيرة، فهو الرب والمالك، والسيد والمنعم والناصر والمحب وغيرها(١).

والموالاة: أن يتشاجر اثنان فيدخل ثالث بينهما للصلح، ويكون له في أحدهما هوى فيواليه أو يحابيه، ووالى فلان فلاناً: إذا أحبه(٢).

والموالاة (بالضم) من والى القوم كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «**من كنت مولاه فعليّ مولاه**»(٣)، يعني بذلك ولاء الإسلام.

والولاء ضد البراء.

فالبراء: هو التخلص والتنزه والتباعد، وبرىء إذا أنذر وأعذر، ومنه قوله تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ...﴾ [براءة: ١].

والبراء والبرىء سواء، وليلة البراء هي الليلة التي يتبرأ فيها القمر من الشمس، وهي أول ليلة من الشهر.

والبراء هو البعد والخلاص والعداوة بعد الإعذار والإنذار. ومصداق ذلك قوله تعالى في إبراهيم عليه السلام مع أبيه حين وعده أن يستغفر له حيث قال له: ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيٓ﴾ [مريم: ٤٧]، فلما عرف إبراهيم أن أباه قد أصرَّ على الكفر

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٩٨٥/٣ ـ ٩٨٦.

(٢) انظر المصدر نفسه ٩٨٥/٣ ـ ٩٨٦، وانظر القاموس المحيط ٢٩٤/٤، ط٢.

(٣) الحديث أخرجه أحمد في المسند عن البراء ٢٨١/٤، وأيضاً عن زيد بن أرقم ٣٦٨/٤، ٣٧٠، ٣٧٢، والترمذي في المناقب ٣٠٠/٩، ح٣٧/٤، وقال: حديث حسن صحيح غريب. وقال الألباني: صحيح انظر صحيح الجامع الصغير ٣٥٣/٦، ح٦٣٩٩.

تبرأ منه، وقد صوَّر القرآن الكريم ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: ١١٤].

والولي ضد العدو أيضاً كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَٰنِ وَلِيًّا ﴿٤٥﴾﴾ [مريم: ٤٥] «فكل من عبد شيئاً من دون الله فقد اتخذه ولياً»(١)، والله تعالى يقول: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥٧]. يقول ابن تيمية: الولاية ضد العداوة، وأصل الولاية المحبة والقرب، وأصل العداوة البغض والبعد. يقول ابن عباس رضي الله عنهما: (من أحب في الله وأبغض في الله، ووالى في الله، وعادى في الله، فإنما تنال ولاية الله بذلك، ولن يجد عبد طعم الإيمان وإن كثرت صلاته وصومه حتى يكون كذلك، وقد صارت مؤاخاة الناس على أمر الدنيا وذلك لا يجدي على أهله شيئاً)(٢)، وإن أوثق عرى الإيمان الموالاة في الله والمعاداة في الله والحب في الله والبغض في الله، وقد بيَّن القرآن الكريم أن الولاء لا يكون إلا لله ولأوليائه، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ . . .﴾ [المائدة: ٥٥].

ولا يكفي في الولاء والبراء مجرد الحب والبغض، بل لا بد مع ذلك من لازم المحبة والنصرة والإكرام والاحترام باطناً وظاهراً. وكذلك لا بد من لازم البغض في الله، وهو المعاداة فيه وإظهار العداوة بالفعل كالجهاد لأعداء الله، والبراءة في أعداء الله، والبعد عنهم باطناً وظاهراً، كما أشار القرآن إلى القدوة الحسنة في ذلك قائلاً: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا

(١) لسان العرب ٩٨٦/٣.

(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم ٣١٢/١، وجامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ط٣، ١٣٨٢هـ، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ص٣٠.





﴿وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ...﴾ [الممتحنة: ٤].

فالولاء هو محبة الله ونصرة دينه ومحبة أوليائه ونصرتهم كذلك، والبراء هو بغض أعداء الله ومجاهدتهم، خلافاً لولاء الجاهلية التي توالي أعداء الله من الشياطين والظالمين والكافرين واليهود والنصارى والمنافقين، وكل أعداء الله الذين نهى الله عن موالاتهم والركون إليهم، وأمر بمعاداتهم كما صوَّر القرآن الكريم ذلك من خلال الآيات القرآنية الكريمة فقال: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١١٩] وقال أيضاً: ﴿وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: ١٩] وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٤٤]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة: ٥١]، وأخيراً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [الممتحنة: ٦٠].

فحريٌّ بالمؤمن أن يعرف من يوالي ومن يعادي، ومن يحب ومن يبغض، ثم يضع نفسه في الميزان ليرى أين مكانه، وفي أي صف هو، فإن كان في صف الرحمن، فهو من المفلحين وإلا فليتق الله ربه، لأن الموالاة أصبحت في الجاهلية المعاصرة مبنية على أمر الدنيا، وإذا كانت كذلك فما تلبث أن تزول زوال العرض الزائل، وهذا لا يجدي لأهله نفعاً، وإنه لا التقاء بين الفريقين لا في الدنيا ولا في الآخرة، فإذا كان أولياء الرحمن مصرِّين على اتباع هدى ربهم، فإن أولياء الشيطان يصرون أيضاً على التردي في حمأة الجهل والضلال، وقد صوَّر القرآن الكريم ذلك بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٥٧)﴾ [البقرة: ٢٥٧] فأولياء الرحمن هم الذين ينتمون إليه سبحانه ويستظلون برايته ويتولونه ولا يتولَّون أحداً غيره، وهم أسرة واحدة وأمة واحدة من وراء الأجيال والقرون، ومن وراء المكان والأوطان، ومن وراء

القوميات والأجناس(١).

والجاهلية المعاصرة تجعل التقاء الناس ليس على عقيدة الولاء لله ولدينه، وإنما على أساس العرف والجنس واللون والتراب، بينما المفاضلة الحق بيّنها القرآن بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] وهو بهذا ألغى فخر الجاهلية بالآباء وغيرها، حتى أراد الإسلام أن يعلن الولاء لله بفعل رسول الله ﷺ فجعله يتبرأ من أقاربه الذين ليسوا على دينه. فقال فيما رواه عمرو بن العاص: سمعت رسول الله ﷺ يقول جهاراً من غير سر: «**إن آل فلان** ـ أناس من أقاربه ـ **ليسوا لي بأولياء إنما وليي الله وصالح المؤمنين**»(٢) وقال ﷺ: «**إن أولى الناس بي المتقون من كانوا وأين كانوا**»(٣)، وقد صوّر القرآن ذلك بقول الله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤]، فالمؤمنون هم أولياء الله، وغيرهم هم أولياء الشيطان وهم الذين يتبعون أهواءهم، فكل من كذّب رسول الله ﷺ وأعرض عن متابعته، وحاد عن شريعته، ورغب عن ملّته، واتبع غير سنته، ولم يتمسك بعهده، ومكّن الجهل من نفسه، والهوى والفساد من قلبه، والجحود والكفر من صدره، والعصيان والمخالفة من جوارحه فهو وليّ الشيطان(٤).

فالولاية للمؤمنين والبراء والعداء لأولياء الشيطان أمر هام، لأنه يكشف ألاعيب الخونة، وهم يسعون لتذويب المسلم في خضمّ الجو الجاهلي المعاصر، وتمييع ولائه لربه ودينه وإخوانه المسلمين، هذه الحقيقة الناصعة

---

(١) انظر في ظلال القرآن ١/٤١٣.

(٢) الحديث متفق عليه انظر صحيح البخاري كتاب الأدب ١٠/٤١٩، ح٥٩٩٠، وصحيح مسلم في الإيمان ١/١٩٧، ح٢١٥.

(٣) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/٢٣٥، وهو حديث صحيح، انظر صحيح الجامع الصغير ٢/١٨١، ح٢٠٠٨.

(٤) انظر هداية الحيارى لابن القيم، ص ٧.



يحاول الأعداء تزييفها بقولهم: إن الكفار أصدقاء شرفاء أوفياء، لهم علينا الاحترام والتقدير، وربما الحب والتبجيل والإجلال والتعظيم، ثم يقول هؤلاء: إن القوم متقدمون فعلينا أن نسلك مسلكهم ونأخذ حضارتهم برمّتها حلوها ومرها، حقها وباطلها، فنقتفي آثارهم في كل وضع وحال، لأننا متأخرون ولا بد أن نصل إلى ما وصلوا إليه ولا يكون ذلك إلا بتقفّي تلك الآثار[1].

ولم يعلم هؤلاء القوم أن منطلق الولاء لهؤلاء يعني جاهلية جديدة، وأن منطلق البراء منهم والعداء لهم هو القاسم المشترك بين الإسلام وبين أعدائه بأصنافهم من كفار ومشركين ومنافقين وكل من كره الإسلام وعاداه، وأنه لا لقاء في منتصف الطريق مع هؤلاء - كما بيَّن ذلك إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: ٤]. لأن طبيعة المنهج الإسلامي القويم هي دخول الناس في دين الله وإخراجهم من عبادة العباد. ثم إنها طبيعة التعارض بين منهجين للحياة لا التقاء بينهما مما حدا بأصحاب المناهج الأرضية على هدم المنهج الرباني الذي يهدد وجودهم وأوضاعهم قبل أن يهلكهم، فهي حتمية لا اختيار فيها لهؤلاء ولا لهؤلاء[2]، وقد صوَّر ذلك القرآن الكريم في كثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟﴾ [البقرة: ٢١٧]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨﴾﴾ [الصف: ٨]. وقوله عز وجل: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ..﴾ [البقرة: ١٠٥]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا۟ عَضُّوا۟ عَلَيْكُمُ ٱلْأَنَامِلَ مِنَ ٱلْغَيْظِ﴾ [آل عمران: ١١٩].

---

(١) انظر الولاء والبراء في الإسلام محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، ط١، دار طيبة، الرياض، ص١٢١.

(٢) انظر الولاء والبراء في الإسلام محمد بن سعيد القحطاني، ص ١٢٨.

وهكذا فإن ولاء الجاهلية لشياطينها، وإن عداءها هو من أجل العقيدة التي يعتنقها المجتمع المسلم، ذلك العداء القائم حتى يردوا أهل الإسلام إلى جاهليتهم إن استطاعوا، وذلك كما قال الله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠] فالثمن الوحيد الذي ترتضيه هو التخلي عن ملة الإسلام واتباع مللهم الباطلة، ولهذا ترى المعركة حامية مستمرة تحت رايات الجاهلية برمّتها لهدم عقيدة المجتمع الإسلامي، وهم يختصمون فيما بينهم ولكنهم يلتفون دائماً في المعركة ضد الإسلام، وقد يرفعون لهذه المعركة أعلاماً شتى - في خبث ومكر وتورية - لأنهم جربوا حماسة المسلمين لدينهم وعقيدتهم حين واجهوهم تحت راية العقيدة الإسلامية وجيشانها في النفوس، فلم يفلحوا، فتراهم أعلنوا الحرب بأسماء مستعارة باسم الأرض والحدود، وباسم الاقتصاد والأرزاق والنفط، وباسم القوة العسكرية والنووية، والنظام العالمي الجديد وغير ذلك من المسميات، والحقيقة هي معركة ضد العقيدة لتحطيم صخرة الإسلام التي نطحوها طويلاً فأدمتهم جميعاً! ولكنهم ألقوا في روع المخدوعين منا أن حكاية العقيدة والدين قد صارت حكاية قديمة لا معنى لها! ولا يجوز رفع رايتها أو خوض المعركة باسمها، وهذه هي سمة المتخلفين المتعصبين، وذلك ليأمنوا جيشان العقيدة من جديد(١). ثم زرعوا الفتنة بين المسلمين حتى صار المسلمون إلى افتراق، وفي بعض الأحيان يكون بأسهم بينهم شديداً، ووالى كثير منهم من لا يودُّ للإسلام وأهله إلا خبالاً(٢).

وخلاصة القول: إن حقيقة ولاء الجاهلية لبعضها وعدائها لدين الله افتراق المنهجين، فإما دين الله وموالاة عباده المؤمنين، وإما دين الباطل واتباع الهوى والشيطان والشهوات، وإذا كان هؤلاء الأعداء يقولون ويتباهون بالكثرة والقوة والعدد والعدة، فعلى أولياء الله أن يعتزوا بدينهم، وأن يستعلوا فوق

---

(١) انظر في ظلال القرآن ١/١٠٨.

(٢) الوحدة الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧٧م، ص٩.

وطأة الباطل فإنهم هم المنصورون ﴿وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الصافات: ١٧٣] فلا بد إذن أن ينتبه أهل الإسلام، وأن يستقر في حس الدعاة إلى الله أن الكفر والجاهلية كلها قد تلتقي في مرحلة من المراحل على إبادة الإسلام والمسلمين، وتتناسى الخلافات بينها وما يسمى (باستراتيجية المنهج)، فالمصلحة فوق المبدأ.

فعلى المسلمين أن يكونوا دائماً على غاية من الحذر من تلك المخططات التي تحاك وتبرم، ليدركوا كيف يواجهونها في اللحظة المناسبة، ولا يستسلمون لليأس والخوف. ولنا مثل في الجاهلية السابقة ما فعله اليهود الذين شهدوا لقريش أن دينها خير من دين محمد ﷺ، وهو نقض لكل الأسس والمبادىء التي قام عليها وجودهم[١]. وكذلك ما فعله الأحزاب يوم الخندق يوم أرادوا أن يرموا الإسلام عن قوس واحدة.

المبحث الثاني

أنواع الجاهلية المعاصرة

إن العالم الإسلامي كان أمة واحدة تظلّله راية (لا إله إلا الله. محمد رسول الله)، ورغم خطط الانحراف الذي يرتفع ويهبط في تاريخ المسلمين، إلا أنهم إلى حدّ ما يقرب من ثلاثة قرون كانوا يشعرون أنهم أمة واحدة، لأنهم يدينون بدين واحد ويؤمنون بكتاب واحد وسنة واحدة ويتحاكمون بشريعة واحدة. ولكن نتيجة لضعف المسلمين وتمكُّن العدو منهم، سهل استعمارهم من قِبل أرذل خلق الله وهم اليهود والنصارى، ومن جاء بعدهم من الملاحدة كالشيوعيين وغيرهم، فأخذ هؤلاء الأعداء يبثُّون سمومهم ويغرسون أشجار الغرقد في قلوب المسلمين لاستحسان ما هم عليه من باطل وكفر وجاهلية متمثلة في العودة إلى الطاعة والانقياد والخضوع لهذه المذاهب الكافرة، ولطواغيتها الذين يخططون لها ليدحضوا المسلمين في

(١) انظر فقه السيرة النبوية منير الغضبان، ص ٤٩٧.

الجاهلية التي تنقض عرى الإسلام.

هذا وبالرغم من أنني سأعطي فكرة موجزة عن هدف بعض هذه المذاهب، وذلك فيما يتعلق من وجهة النظر الجاهلية والتي سأبيِّن مقصدها، وأردُّ عليه من خلال ما صوَّره القرآن الكريم في عموم الجاهلية، إلا أنني أبادر إلى القول بأن الهدف الأول والأخير من كل هذه المذاهب: هو إخراج المسلم من إسلامه، ثم العودة به إلى الروح الجاهلية المتمثلة بالطاعة والانقياد لهذه المذاهب، والتي سأبيِّنها في المطالب الآتية.

المطلب الأول

الماسونية

الماسونية: هي حركة تنظيمية خفية قام بها اليهود، خاصة في مراحل الضياع السياسي الذي تعرَّض له يهود التوراة، فأخذوا على عاتقهم إقامة تنظيم يهودي يهدف إلى إقامة مملكة صهيون العالمية[1]. وقد اختلف المؤرخون في أصلها ونشأتها، فبعضهم يعيدها إلى بناء معبد سليمان عليه السلام، وبعضهم أعادها إلى القرن الأول الميلادي، ولكن المؤرخين متفقون على أنها جمعية سرية إرهابية يهودية تعني عندهم البناء الحر، وتحاول هدم الأديان والقيم الأخلاقية[2]، وترسيخ التقعيد لفكرتها في الوجود الإنساني[3].

أما أهدافها وخطرها فإنه يكمن في أن هذه الجمعية لها وجه ظاهر

(١) الماسونية ذلك العالم المجهول. صابر عبدالرحمن طعيمة، دار الجيل. ص ١٥.

(٢) انظر أسرار الماسونية، جواد رفعت أتلخان، ترجمة نور الدين الواعظ، وسليمان محمد القابلي، المختار الإسلامي، ص٤ ـ ٥.

(٣) الماسونية والصهيونية والشيوعية غاية وهدفاً. صابر عبدالرحمن طعيمة، دار الفكر العربي، ص١٩. وانظر الموسوعة السياسية، عبدالوهاب الكيال، ط١، ١٩٧٤م، ص٤٧٦.

عليه بريق مزيف غير الوجه الحقيقي لها، فظاهرها ما يراه البعض بأنها عمل تنظيم مقصور على بناء الأبنية وما شاكلها، ولذا يقولون أنها لم تكن تقبل الانضمام فيها إلا الذين يمارسون صناعة البناء(١). ويراها آخرون بأنها جمعية أدبية تعنى بعلوم الأدب وتنوير الأذهان(٢). وهذا ظاهرها الذي يدّعون أن فيه الرحمة، أما باطنها الذي من قبله العذاب، والذي يهدف إلى التدمير والتخريب والمكيدة لإبادة الدين وخدمة مصالح اليهود بإقامة مملكتهم الكبرى(٣). وتتجلى هذه الأهداف من خلال الأقوال والأفعال والتقريرات الصادرة عنهم. من ذلك ما ذكرته نشرة المحل القرشي سنة (١٩٢٣م). والتي جاء فيها: (لا بد لنا أن نكافح بجهد أكبر لإدامة القوانين والنظم اللادينية، لأن السلطة المطلقة التي صنعها رجال الدين على وجه المعمورة قد قاربت النهاية، لا بل آلت إلى الزوال، وأن غايتنا قبل كل شيء هي إبادة الأديان)(٤).

وقد صوَّر القرآن تلك المزاعم ودحضها كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَٰدُ ﴿٥١﴾﴾ [غافر: ٥١] فاعتقادهم أن نصر الرسل ومن معهم قد قارب على الرحيل اعتقاد باطل، لأن النهاية والمستقبل لهذا الدين.

وكما جاء في بروتوكولاتهم (حينما نمكن لأنفسنا فنكون سادة الأرض... لن نتيح قيام أي دين غير ديننا... ولهذا السبب يجب علينا

---

(١) وهذا ما يراه جرجي زيدان. انظر الماسونية والصهيونية والشيوعية غاية وهدفاً. صابر عبدالرحمن، ص ١٦.

(٢) انظر كتاب الأسرار الخفية في الجمعية الماسونية. شاهين مكاريوس. دار مارون عبود، ط٢، ١٩٨٣م، ص٨.

(٣) انظر مجتمعنا المعاصر أسباب ضعفه ووسائل علاجه عبدالله المشوخي، ص ٢٧٢.

(٤) أسرار الماسونية. جواد أتلخان، ص١٧ ـ ١٨.

أن نحطم كل عقائد الإيمان)[1]. فتراهم ينادون (بالحرية والمساواة والإخاء) لإيهام الناس أنهم يعملون من أجل غرس روح المحبة والسلام والإخاء بين الناس كافة، وهم بهذا يريدون أن يجلبوا أكبر عدد ممكن من الأعضاء إلى صفوفهم، وربما يأتي هذا عن طريق الأندية والجمعيات التي يتمُّ فيها نشر الفساد وتدمير الأخلاق، وتنفيذ مخططات اليهود وبالذات بين صفوف الشباب، لأن من غايات الماسونية التركيز على عنصر الشباب لإفساده أكثر من غيره وهم يقولون: (دعوا الكهول والشيوخ جانباً وتفرغوا للشباب)[2]، فإذا صاحوا في آذانهم وأسمعوهم الكلام المعسول وضعوهم في شباكهم. وهذا الخداع والتضليل قد ورد في خططهم كما قالوا: (إن صيحتنا الحرية والمساواة والإخاء قد جلبت إلى صفوفنا فرقاً كاملة من زوايا العالم الأربع عن طريق وكلائنا المغفلين)[3] فلا غرابة أن تستغلَّ الماسونية أسماء مؤسسات خيرية واجتماعية ورياضية وثقافية، إلى غير ذلك من الأمور التي ظاهرها خير، وهي في الحقيقة تعمل في الباطن لتخريب المجتمع[4]، لأنها جمعية يسيّرها بالفعل أبناء إسرائيل لأغراض يهودية خالصة يقصد من ورائها تفرقة الشعوب لا جمعها، ويهدف من خلالها حكم العالم والسيطرة عليه برمته، وذلك لاعتقادهم أن العالم كله ملك لهم[5]، وأن هذه السيطرة تبدأ من اللبنة الأولى في المجتمعات ألا وهي الأسرة، فدخلوا إليها، وعرفوا أولى جزئياتها ألا وهي المرأة، فاستغلوا العنصر العاطفي فيها، ولأنها صاحبة التأثير المباشر على الأبناء، وهم

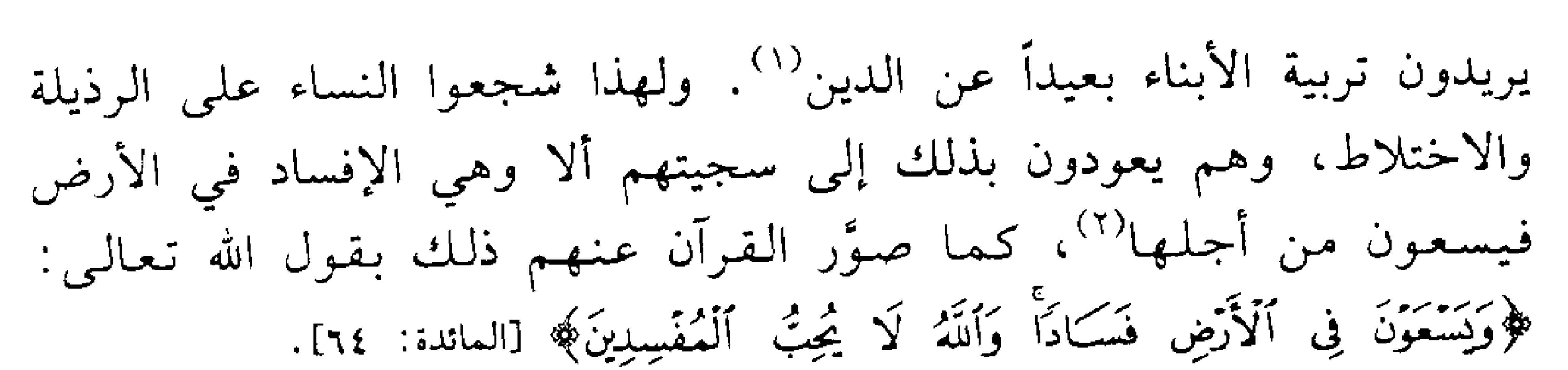
(١) الخطر اليهودي، بروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة محمد خليفة التونسي، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط٦ - ١٩٨٢م - ص١٥٢).

(٢) أسرار الماسونية، جواد أتلخان، ص ٣٦.

(٣) بروتوكولات حكماء صهيون، ص١١١.

(٤) مجتمعنا المعار. عبدالله المشوخي، ص ٢٧٦.

(٥) الماسونية والصهيونية والشيوعية جابر عبدالرحمن طعيمة، ص ١٥٥.



يريدون تربية الأبناء بعيداً عن الدين[1]. ولهذا شجعوا النساء على الرذيلة والاختلاط، وهم يعودون بذلك إلى سجيتهم ألا وهي الإفساد في الأرض فيسعون من أجلها[2]، كما صوَّر القرآن عنهم ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة: ٦٤].

أما مطامعها في فلسطين فقد سعى اليهود عن طريق المحافل الماسونية إلى احتلال فلسطين والسيطرة عليها، فحين انتظموا في العالم وساروا في تلك المحافل جاؤوا بعد فترة، وطلبوا من السلطان عبدالحميد أن يوطِّنهم في فلسطين مقابل أموال طائلة وعروض مغرية، وقد تكرر طلبهم مراراً وتعددت مغرياتهم وعلى ألسنة أشخاص عديدة منهم، ولكن السلطان عبدالحميد رفض ذلك رفضاً قاطعاً حتى قال لهم: (لا أستطيع أبداً أن أعطي أي جزء منها، ليحتفظ اليهود ببلايينهم، فإذا قسمت البلاد فقد يحصل اليهود على فلسطين دون مقابل، إنما لن تقسم إلا على جثثنا ولن أقبل بتشريحنا لأي غرض كان)[3].

ولهذا السبب ولأسباب أخرى دبر اليهود المؤامرات ضد الخلافة، فاستطاعوا عن طريق المحافل الماسونية أن يكون لهم دور كبير في سقوط الخلافة، وقيل: إن اليهود هم أصحاب العقول المحركة وراء ثورة أتاتورك بالتعاون مع عملائهم[4].

ولم يقتصر الأمر على هدم الخلافة العثمانية أو على التحرك في سبيل (الأرض الموعودة)، وإنما امتدت الماسونية بسرطانها إلى بقية الدول،

---

(١) أسرار الماسونية. جواد أتلخان، ص ٣٧.

(٢) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٧٦/٢.

(٣) السلطان عبدالحميد حياته وأحداث عصره، أورخان محمد علي (ط١- ١٩٨٧م)، دار الأنبار، ص٢٥١.

(٤) انظر نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية، زين نور الدين، دار النهار للنشر - بيروت - (ط٣ - ١٩٧٩م - ص ٢٠٧).

فلعبت ما لعبت وهي تعمل تحت واجهات أخرى مستخدمة شتى الوسائل من أجل الهدم الأخلاقي (فالغاية عندهم تبرر الوسيلة) أياً كانت تلك الوسيلة حتى يحكموا الدول كما تحكم الحكومات رعاياها[1].

وزيادة على ما ذكرت أبيِّن جواهر معتقداتهم التي يبنون عليها ماسونيتهم الضالة من خلال بعض نصوص بروتوكولاتهم.

١ - البروتوكول الأول قالوا فيه: (علينا أن نختار من بين أفراد الشعب رجالاً للإدارة من الأذلاء لم يكتسبوا خبرة في شؤون الحكم، وسيكون من السهل علينا أن نجعلهم كأدوات الشطرنج).

٢ - في البروتوكول الرابع قالوا: (إن المحافل الماسونية تقوم في العالم أجمع بدور القناع الذي يحجب أهدافنا الحقيقية).

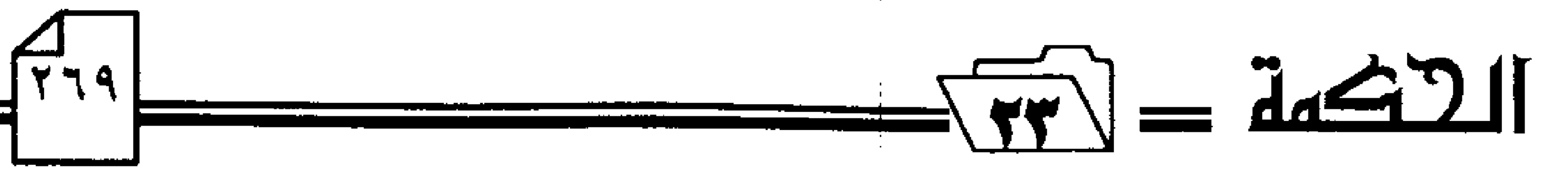
٣ - البروتوكول السادس: (سنشرع في تنظيم احتكارات عظمى بحيث نستوعب الثروات).

٤ - البروتوكول السابع: (علينا أن نردَّ على أي دولة تجرؤ على اعتراض طريقنا بدفع الدولة المجاورة لها إلى إعلان الحرب عليها، ولكن إذا قررت الدولة المجاورة بدورها أن تتخذ ضدنا موقفاً فيجب علينا الرد بإشعال حرب عالمية).

٥ - البروتوكول التاسع قالوا فيه: (لقد حطمنا في الواقع جميع السلطات الحاكمة، ولكنها ما زالت قائمة من الوجهة النظرية فقط). وفيه أيضاً: (إن مطامعنا غير محدودة وجشعنا نهم وتعصبنا شديد وحقدنا عنيف، ولذلك نتوق إلى انتقام لا رحمة فيه).

---

(١) الماسونية والصهيونية والشيوعية غاية وهدفاً، صابر عبدالرحمن طعيمة، ص ١٧٩.





٦ - البروتوكول الثاني عشر قالوا: (ومن أجل ذلك يجب علينا إزالة العقائد، وإذا كانت النتيجة التي وصلنا إليها مؤقتاً، قد أسفرت عن خلق جيل من الملحدين، فإن هدفنا لن يتأثر بذلك، بل يكون ذلك مثلاً للأجيال القادمة التي ستشيع إلى تعاليم موسى. هذا الدين الذي فرض علينا مبدؤه الثابت النابه وضع جميع الأمم تحت أقدامنا)[١]. وهم بهذا يظنون أنهم سينتصرون على أديان السموات، وقد صوَّر القرآن الكريم مزاعمهم تلك مبيناً سقوطها واحدة تلو الأخرى. فقال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨﴾﴾ [الصف: ٨].

المطلب الثاني

اللادينية

اللادينية أو الدنيوية:

إن كلمة علماني هي مترجمة لكلمة (Seculay)، والتي معناها اللاديني[٢] (وهي اتجاه في الحياة أو في شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة، أو استبعاد هذه الاعتبارات الدينية استبعاداً تاماً عن شؤون الدولة، فهي تعني مثلاً السياسية اللادينية البحتة للحكومة، وهي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة

---

(١) انظر ذلك ومزيداً عليه في كتاب الماسونية والصهيونية والشيوعية غاية وهدفاً. صابر عبدالرحمن طعيمة (١٧٩ - ٢٢١)، وانظر كتاب بروتوكولات حكماء صهيون ترجمة محمد خليفة التونسي.

(٢) انظر الإيديولوجيات والفلسفات المعاصرة في ضوء الإسلام، أنور الجندي، دار الاعتصام، ص٣١.

والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين)[١]. فهي إذن جملة من القوانين الوضعية التي جاءت وليدة الصراع الطويل والمرير بين السلطتين الدينية والدنيوية في أوربا[٢]. إذن فهي من حيث النشأة ظهرت نتيجة ذلك الصراع بين المؤسسة الدينية المتمثلة بالكنيسة وبين المؤسسة المدنية. هذا الصراع الذي حسم بانتصار الدولة المدنية على السلطة الدينية، وذلك بفصل الدين عن الدولة، ذاك الصراع الذي جاء نتيجة رد فعل عن الأخطار التي ارتكبت من رجال الدين، كاضطهاد الأقليات الطائفية وعجز السلطات الدينية عن مسايرة العلم وحضارة العصر، بوضع جعل بعض المفكرين لم يترددوا في انتقاص الدين عندهم ونعته نعتاً محتقراً، ووصفه بأفيون الشعوب أو أنه جاء لتنظيم الشعوب البدائية[٣]. فاللادينية في جوهرها: إنما تمثل القضاء على نظام قائم في الغرب إبان دعوتها حين كانت الكنيسة هي التي تباشر السلطة السياسية وتفرض نفوذها على الحكومات والدول[٤]، فكانت تمارس نوعاً من السلطة الأبوية القاسية، وذلك بأبشع صور الاضطهاد للناس ولخصومها، ثم تقاطعت إلى حد ما مع المناهج العلمية وحاربتها حربها الشعواء.

وقد نمت اللادينية في أوربا قبيل الثورة الفرنسية في مجال التحرر من سلطان الدين والكنيسة، وإقامة منهج جديد أساسه الدولة الحديثة من شأنه نقل الولاء من الكنيسة إلى الدولة، مستدلين بذلك إلى النظرة المستمدة من أقوال السيد المسيح: (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله. ليست مملكتي في هذا العالم) والتمسوا مفهوماً يقوم على أساس أن المسيحية إنما جاءت

(١) العلمانية: سفر عبدالرحمن الحوالي ـ الدار السلفية للنشر والتوزيع ـ السعودية ط١، ص٢١ وما بعدها. والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض ـ ط١، ١٩٨٨م، ص٣٦٧.
(٢) انظر العلمانية والدولة الدينية شبلي العيسمي، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٩٣م، ص١٨.
(٣) انظر الإيديولوجيات والفلسفات المعاصرة، أنور الجندي، ص٣١ ـ ٣٢.
(٤) انظر الإسلام والدعوات الهدامة، أنور الجندي. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص١٤٧.





بوصايا في مجال الأخلاق[1]. وعلى هذا فاللادينية ليست عقيدة إيجابية أو فلسفية تعتمدها الدولة، وتبشر بها وتعلمها وتقف بها في وجه المعتقدات الدينية. أي أن الدولة تكون محايدة تجاه كل الأديان. كما وردت في مناقشات البرلمان الفرنسي للدستور في ٢٧ تشرين أول ١٩٦٤م[2].

حيث أعلنت الكنيسة موافقتها على مبدأ التفريق بين السلطتين الدينية والمدنية واستقلالهما عام (١٨٨٥م)[3]، فأقيمت بذلك أنظمة سياسية جديدة غير خاضعة لسلطة الكنيسة. مما حدا بهذه الأنظمة المدنية أن تنتقم انتقاماً شديداً من الدين، فكان بيد الدولة القدرة على إخضاع الدين وضربه، الأمر الذي غذى اللادينية وزاد في قوتها كونها غزت الفلسفة المادية، فلم تلبث أن فاضت على المذهب اللاديني الذي كانت غايته محاربة الدين وإقصاءه عن مختلف مجالات الحياة العامة، وكذلك إقصاء رجاله والحد من تأثيرهم، بعزله عن التعليم والثقافة والمدارس لا سيما الدينية منها.

مصادرة أملاك الكنيسة وسيطرة اللادينية على الحكم والمدرسة، مستبعدة الدين ومقرراته عن تكوين الفكر السياسي والاجتماعي[4]؛ لأنها تعتقد أن أي مخطط من مخططات الحياة الاجتماعية والسياسية والتربوية وغيرها لا بد أن يصدر عن عقل الإنسان، المجرد عن رواسبه التي هي نتاج تفاعل مادي مع وقائع مادية، أما بقية النشاطات الناتجة عن العقيدة والتفاعل الروحي، فهي مقصورة على النطاق الفردي الخاص، دون أن تكون لها أية علاقة بالمجتمع ونظامه. إضافة إلى اعتماد العقل اعتماداً كلياً شريطة أن يكون هذا العقل مجرداً عن العاطفة والآراء المسبقة المتعلقة بالأعراف

---

(١) الإسلام والدعوات الهدامة، أنور الجندي. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص ١٤٧.
(٢) انظر العلمانية والدولة الدينية شبلي العيسمي، ص ٢٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٤) انظر الإيديولوجيات والفلسفات المعاصرة. أنور الجندي، ص ٣٣.

الدينية[1]. وإن المتتبع لمنهج اللادينية، باستطاعته أن ينظر إلى انحرافاتها من خلال معرفة بعض سماتها الآتية:

١ - وضع الحواجز بين الروح والمادة.

٢ - النظرة إلى القيم الروحية نظرة سلبية، بغضّ النظر عن تلك التي تعدُّ قاسماً مشتركاً للمجتمع الذي تسوده، والتي يجب أن تحافظ على إيجابياتها بسبب من طابعها الجماعي، كالتكافل الاجتماعي والتعاون والتضحية والإيثار... وغيرها، كما أنها بإغفالها لهذا تفتح المجال لحدوث تصادم بين هذه القيم - ذات الطابع الجماعي - وبين القيم المادية المفروضة من الخارج.

٣ - مناداتها بفصل الدين عن السياسة لكي يتحرر - كما يقولون - دعاتها من ظروف السياسة وملابساتها (ولكي يسمح له بالانطلاق في مجاله الحيوي)، وهنا وقع التناقض الصريح باعترافها أيضاً بوضوح، بأن السياسة أداة لا أخلاقية، ولا بد أن تمارس الانحراف عن القيم الخلقية المتعارفة لأسباب تقتضيها ظروفها وملابساتها، وما دامت هكذا فمن الخطأ إذن إنزال الدين من سماواته العليا إلى دركاتها؛ لأنها ترى أن السياسة لا تتورع عن استخدام أي أسلوب دنيء يمكِّنها من الوصول إلى أهدافها بأسرع وقت مستطاع[2].

٤ - حاولت اللادينية أن تحقق سماتها وأهدافها من خلال احتواء التربية والتعليم، للسيطرة على إخراج أجيال لا تعرف الدين أو الأخلاق، فأبعدت الثقافة الدينية عن المدارس العامة في أوربا[3]. أما نجاحها فإنها لم تنجح - النجاح الحق - في تحقيق

(١) انظر تهافت العلمانية. الدكتور عماد الدين خليل. مؤسسة الرسالة ١٩٧٥م، ص٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص٥٧ - ٥٩.

(٣) انظر الإيديولوجيات والفلسفات المعاصرة. أنور الجندي، ص٣٤ - ٣٥.



غاياتها وهي إقامة دولة ومجتمع ينحصر فيها الدين على الصعيد الفردي، حيث لم تتمكن اللادينية من حصر الدين في الفرد فقط، ولم تتمكن كذلك من جعل أبناء الطوائف المختلفة الذين يعيشون في بلد واحد، يشعرون أنهم إخوة في الوطن، بصرف النظر عن كونهم غير إخوة في الدين، فقد قامت الدولة اللادينية لكنها في الواقع لم تقم إلا بشكل صوري[١]. بل إن الدول التي تمركزت فيها اللادينية لم تتخلَّ عن دينها كلياً، وإن الدين لا يزال له نفوذه، وإن رجال الدين في أوربا أدركوا أن عليهم أن يلبسوا الدين وتقاليده ثوباً عصرياً، ومع هذا بقاء الشعور الديني حتى في البلاد التي تدين بالإلحاد رسمياً، وهنا من الممكن القول بفشل اللادينية فشلاً جزئياً في تلك البلاد[٢].

أما في البلاد الإسلامية، فلا يمكن تحقيق اللادينية كما يريدها أهلها، وإن قياس المجتمع الأوربي على المجتمع الإسلامي قياس مع الفارق، وقياس الديانات السابقة على الدين الإسلامي قياس مع الفارق أيضاً. علماً أن اللادينية وإن كانت منهجاً جاهلياً قد تربى جزء منه في أحضان الماسونية، إلا أن هناك من تبناها. كان الهدف منها هو الخلاص من التناقضات الاجتماعية في البلد المعين، كأن يكون ذلك البلد أو المجتمع غير متجانس لا دينياً ولا قومياً ولا طائفياً، فتصور البعض أن اللادينية هي المخرج من هذه التناقضات، حتى لا تحسب الدولة أو السلطة المدنية على جهة أو طائفة أو مذهب. وهذا التصور أيضاً تصور جاهلي ناتج عن قصور في فهم الإسلام وحقائقه. وإن القياس للادينية بين المجتمع الأوربي والمجتمعات الإسلامية يختلف تمام الاختلاف للأسباب الآتية:

---

(١) انظر المصدر السابق، ص ٣٤.

(٢) انظر الإسلام والدعوات الهدامة. أنور الجندي، ص١٥٢.

أولاً: إن فشل الكنيسة لا يعني فشل الإسلام. فالكنيسة لم تتمثل على تشريعات واسعة تؤثر على الحياة الاجتماعية والمعاملات اليومية للفرد والمجتمع. أما الدين الإسلامي فبالإضافة إلى احتوائه على العقائد والعبادات والأخلاق، فقد جاء بنظام شامل يهذب حياة الإنسان في شتى نواحي الحياة. فهو نظام يتفق مع صميم طبيعة الحياة الإنسانية، فالفصل هنا معناه التنصل من التشريع الحق[1]. والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ويقول: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥].

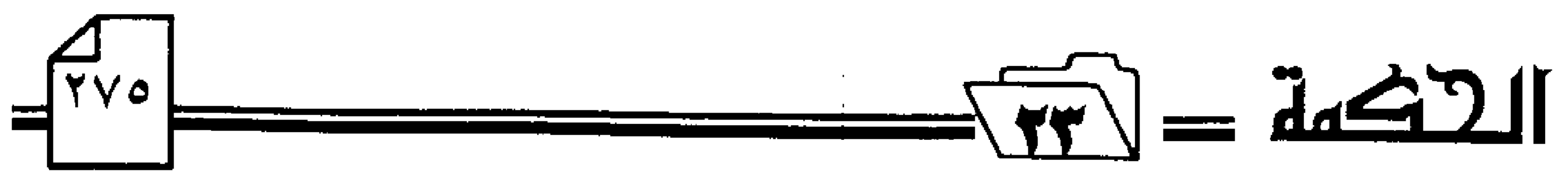
ثانياً: لا توجد في الإسلام مؤسسة كالكنيسة الغربية، وإن الإسلام بمنهجه الشمولي ومسايرته لكل زمان ومكان، فإنه في منابعه يرفض أي نوع من أنواع السلطة الأبوية، لأنه يأبى مفهوم العصمة ويرفضه، إذ بات من المقررات الشرعية التي استقر عليها العمل منذ الصدر الأول أن كل شخص يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر - وهو رسول الله ﷺ - الذي قال الله في حقه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

وإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق أياً كان هذا المخلوق، فلا وجود للطاعة العمياء ولا لصكوك الغفران. ولكن الطاعة للغير مرتبطة تمام الارتباط بطاعة الله الخالق. وإن ما يلاحظ في الآونة الأخيرة من بروز تطلعات دنيوية لدى بعض قيادات الدين لتأسيس نمط من المرجعية تشبه إلى حد ما (سلطة الكهنوت) كالعصمة وولاية الفقيه، فهو أمر يحتاج إلى إقرار من الإسلام وإلى دراسة عميقة[2].

---

(١) انظر الإسلام والدعوات الهدامة. أنور الجندي، ص ١٥٣.

(٢) راجع في هذا كتاب تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، للشيخ أحمد الكاتب، ط١، في ثلاثة أجزاء، لندن ١٩٩٧م.





ثالثاً: لا صدام بين الدين الإسلامي والعلم، كما حصل في الكنيسة. بل على العكس من ذلك، فقد شجع الإسلام العلم وحثَّ عليه وجعل منزلة العلم والعلماء منزلة مرموقة في المجتمع حيث قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، ثم نادى العقل والفكر بالتدبر في كثير من الآيات القرآنية. فلم يمنع من قيام العلم ومن تقدمه في كل ميادين الحياة، فلا تعارض بين هذا أو ذاك. بل لقد قام العلم الإسلامي كله والذي تولدت عنه كل النهضة العلمية الحديثة في أوربا، ولا سيما المنهج التجريبي الذي تقوم عليه كل العلوم الحديثة. قام هذا العلم في ظلال العقيدة الإسلامية بلا تعارض في ثبوت سنة الله في الكون، والتي يترتب عليها إمكان قيام البحث العلمي وتتبع نتائج المشاهدات، لأن هذه حقيقة، وحتى لا يتعارض بعضه مع بعض إلا عند العقول الضيقة التي تعجز عن الشمول فتجهله[(١)].

أما دين الكنيسة الذي بدأ يترنح تحت ضربات اللادينية فهو ليس دين الإسلام، بل هو الصورة الشوهاء والنصوص المحرفة والخرافة المسطورة التي عرضت في محلات المعابد عند أرباب المسيحية الأوربية[(٢)]. فانتصار العلم يعني انتصار الدين الحق، وإذا ما انتصر العلم على مجتمعات جاهلية، فهذا يعني فشل تلك المجتمعات لأنها لم تلتزم الدين الحق فخسرت العلم والدين. والإسلام يوحِّد بين الدين والعلم ولا تعارض بينهما، فالدين في الإسلام علم لأنه يقوم على النظر والتفكير والاعتماد على البرهان، والعلم في الإسلام دين لأن طلبه فريضة على كل مسلم ومسلمة[(٣)]، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨]. ويقول أيضاً: ﴿أَوَلَمْ

---

(١) جاهلية القرن العشرين، محمد قطب، ص٧٥ - ٧٦.

(٢) انظر كتاب المنهزمون، يوسف العظم، ص١٨٦.

(٣) انظر بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين. الدكتور يوسف القرضاوي. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣م، ص٢١.

يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، ويقول كذلك: ﴿أَفَلَمۡ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوۡقَهُمۡ كَيۡفَ بَنَيۡنَٰهَا﴾ [ق: ٦]، وهكذا كثير من الآيات القرآنية التي تحثُّ على العلم.

رابعاً: إن الأخلاق المتفشية في المجتمعات الأوربية هي غيرها في المجتمعات الإسلامية، فقد هجر الناس الكنيسة في الغرب لما يلاقونه من ازدواجية وتضارب بين العقيدة المسيحية والسلوك الكنيسي، فأعلنوا تخلّيهم عملياً عن الكنيسة وعن كل ما يدور في فلكها[(١)]، فغرق الناس في سفاسف الأخلاق، وفي حمأة الجنس بتأثير المبادىء الهدامة، فنسوا أو تناسوا أنهم ينحرفون عن الأخلاق التي كان مصدرها غالباً من المسلمين أيام احتكاك العالم الصليبي بالعالم الإسلامي في الحروب الصليبية، ودخولهم إلى بلاد الإسلام وإقامتهم فيها فترات من الزمن بوضع دويلات مؤقتة كما فعلوا في بعض بلاد الشام.

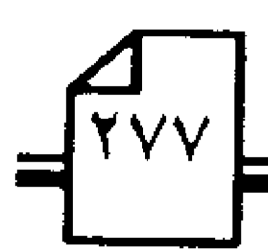
فامتزج الصليبيون بالحياة الإسلامية وأفادوا منها وتأثروا فيها مع المحافظة على الأخلاق، ومع هذا كله ومن حصيلة العلم الذي أخذوه عن المسلمين في المغرب والأندلس. فضلاً عما عندهم من الأخلاق التي يدعو لها السيد المسيح والتزامهم ببعضها. كل ذلك قد انحرفوا عنه وتحولوا، فعشعشت فيهم اللادينية وباضت عندهم فانفصلت الأخلاق عن مجتمعاتهم، كما انفصلت السياسة عن الدين[(٢)].

أما المجتمعات الإسلامية فلا تزال الأخلاق فيها قائمة، وانفصال الأخلاق عن الدين أمر مستبعد. ومن هنا فلم توجد حاجة لأن يعتنق الفكر الإسلامي أو المجتمعات الإسلامية مبدأ اللادينية، إذ إن العوامل التي كانت سبباً لنشوئها في أوربا، لم توجد في المجتمع المسلم ولا في الفكر الإسلامي[(٣)]. وإن المنهج

(١) المنهزمون. يوسف العظم، ص١٨٦.

(٢) انظر جاهلية القرن العشرين. محمد قطب، ص ١٥١ ـ ١٥٨.

(٣) الإيديولوجيات والفلسفات. أنور الجندي، ص ٣٥.





الأوربي يختلف اختلافاً واضحاً عن المنهج الإسلامي الجامع المتكامل، الذي يصنع الحياة كلها في إطار موحد، ولا يقرُّ بالفصل بين القيم والمفاهيم، بل يراها متلاقية متكاملة يؤثر كل منها في الآخر[(١)]. وقد بيَّن القرآن الكريم على لسان الأنبياء عليهم السلام أن مخالفتهم للأمر وجريانه على الناس دونهم ثلمة تورد الاعتراض كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨].

ثم رفض القرآن الكريم كل فصل بين الدين والمجتمع، سواء كان في الحكم أو العلم أو الأخلاق. فقال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ...﴾ [المائدة: ٤٩]، وقال: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٥٠]. وفي العلم قال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ١ ـ ٥]. وفي الأخلاق قال: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣]. وقال: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

خامساً: لم تكن الكنيسة مستندة على الوحي الإلهي، بينما يعتمد الإسلام على الوحي، وليس على تفسيرات العلماء واجتهاداتهم، لا سيما في الجوانب القطعية الملزمة الثابتة بالوحي الإلهي. أما الاجتهاد المتحرك في الحياة ضمن إطار ضوابط الفهم الأصولي الإسلامي في حدود مصالح الأمة وفي حركتها الحضارية الصاعدة فهو أمر محمود، وهو غير ملزم لزمان أو مكان بل يمكن أن يعاد النظر فيه في كل عصر من العصور ضمن تلك الضوابط[(٢)].

(١) الإسلام والدعوات الهدامة. أنور الجندي، ص١٥١.
(٢) انظر الإسلام والتنمية الاجتماعية للدكتور محسن عبدالحميد مكتبة القدس، بغداد ١٩٨٦م، ص٦١ وما بعدها.

سادساً: (لم يكن موقف الكنيسة مع أهل الأديان الأخرى والمذاهب النصرانية المخالفة لها موقفاً ودياً، بل كان موقفاً يتميز بالعنف والاضطهاد وسفك الدماء كما في محاكم التفتيش)[1].

بينما الإسلام حل تلك المسألة حلاً جذرياً، عندما صوَّر القرآن ذلك بقول الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقوله: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الممتحنة: ٨، ٩]، فحقوق الناس والأديان كلها ثابتة في الإسلام، بل كان وجود النصارى بين المسلمين سبباً لظهور مبادىء التسامح عندهم[2].

فماذا جنت الشعوب من اللادينية؟! إنها الحضارة الموهومة التي أودت بعاشقيها في متاهات الظلام، ثم ساقتهم إلى جرف هار فانهار بهم في نار جهنم.

المطلب الثالث
الشيوعية

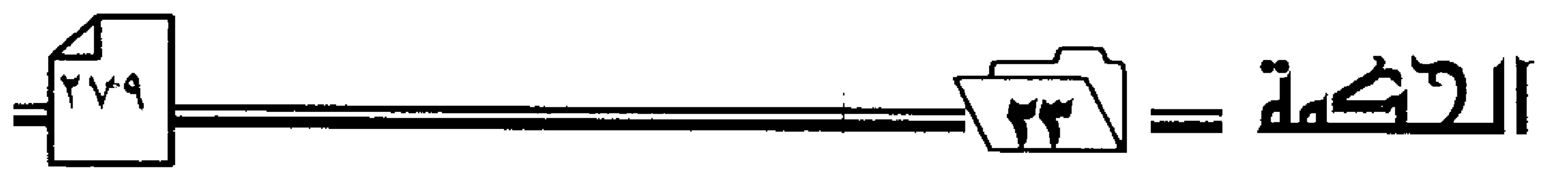
وهي الفكرة ذات الطباع والسلوكيات التي لا يتقبَّلها الإنسان السوي، ولا تستقيم مع الفكرة الإنسانية[3]، أعدت كوادرها الماسونية من المثقفين وأرباب الأموال. والشيوعية لا مكان عندها لفكرة الخالق، ويفسرون الدين تفسيراً مادياً صرفاً، ويرونه تابعاً للمؤثرات الاقتصادية

---

(١) صراع الأفكار في المجتمع الإسلامي للدكتور محسن عبدالحميد، ط١، ١٩٩٨م، ص٣١.

(٢) صراع الأفكار في المجتمع الإسلامي، د.محسن عبدالحميد، ص ٣٢.

(٣) الماسونية والصهيونية والشيوعية، صابر طعيمة، ص ٢٧٥.





والمادية لا غير[1].

نشأت هذه الفكرة وأخذت تترعرع في أواسط القرن الماضي وتحت مسمّيات عدة، منها: الماركسية والمادية التاريخية وغيرها، وقد أخرجت الشيوعية الفلسفة المادية من إطار الميدان النظري واستعملتها سلاحاً فتاكاً ضد عقائد الدين[2]. يرون أن المادة نفسها هي المتصرفة بهذا الكون، وأن التاريخ وحوادثه قد صنعته أدوات الإنتاج، ثم ينتج عن هذا نظام للحياة هو نظام المجتمع الاشتراكي المادي، فالاقتصاد والمجتمع والعقيدة كلٌ واحدٌ لا يتجزأ متلائم عندهم مع بعضه، بل كل جزء من هذه الأجزاء لا يمكن أن ينبت إلا في الجو الذي يساعد على إنبات الأجزاء الأخرى[3]. حتى بات من مسلّمات الفكر الشيوعي أن فكرة الديمقراطية والحرية، وما يستتبعه من تحقيق للعدالة كل هذه مفاهيم مرتبطة بالنظام الطبقي من وجهة نظرهم، وهذا النظام مرتبط بالسيطرة الاقتصادية، وبمجرد امتلاك المجتمع لوسائل الإنتاج، فإن النظام الطبقي سيسقط ويتبع هذا بالضرورة انتهاء الدولة باعتبارها بناءً فوق المجتمع[4].

والحقيقة أن (ماركس) كان مادياً متعصباً حاول أن يطبق المادية على فلسفة التاريخ والعلوم الاجتماعية وعلى الاقتصاد، مشيراً إلى أنها التفسير الوحيد لحل مشاكل المجتمعات، ولم يكتف فقط بالهجوم على الأديان، بل شرع هذه النظرية كسلاح ضد الأنظمة الأخرى، ثم استخدموا الوسائل المبنية على الحقد والإرهاب، وذلك باستخدام واستغلال الطبقة العاملة

---

(١) موقف الدين من العلم. الدكتور فؤاد باشكيل. ترجمة أورخان محمد علي، ط٣، ١٩٨٨م، دار الأنبار، ص٤٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٣) الإسلام في معترك الصراع الفكري الحديث، محمد فرج، ط١، ١٩٦٢م، ص٣٤.
(٤) الوظيفة الاقتصادية للدولة في التشريع الإسلامي، عبداللطيف هميم، رسالة دكتوراه من كلية الشريعة بغداد، على الآلة الطابعة، ص١٦.

وإغرائها بالآمال وشحن القلوب والكراهية وحب الانتقام، ثم القيام باستغلال ثروات الشعوب الإصلاحية وسرقتها لصالح الشيوعية أو خلق حالة من الفوضى والسعي لتفسخ الأجهزة الإدارية، وزرع الشكوك بشكل فوضوي جارف تمهيداً لفرض اشتراكيتهم بلا معارضة فعلية، واستغلال للمصطلحات السياسية كالحرية والمساواة والسلام العالمي والحقوق... إلخ، وتبني مبدأ «الإنسانية» والتبجح باسمها للتغرير بالآخرين[(١)].

والشيوعية لا تحمل قيمة ولا تصلح كسلاح إلا للشغب، وهكذا كان تطبيقها في عالم الواقع إذ أنها كانت سبباً لمعظم أحداث الشغب في مختلف البلاد، وما يقارب القرن من الزمان، ولكنها لا تحمل ولا تشتمل على وجهة نظر علمية يعتدُّ بها[(٢)]. هذا وإن عداء الشيوعية للإسلام عداء شرس وعنيف لأسباب كثيرة، منها أن الفلسفة المادية التي يقوم عليها الفكر الشيوعي لا تجد أمامها ديناً يحتوي على نظام اجتماعي وأخلاق - ذا رصيد عظيم وتجربة طويلة - سوى الإسلام، فضلاً عما فيه من مقومات الإيمان بحيث يدفع الشعوب إلى الانتماء إليه.

والشيوعية جاءت لهدم هذا كله. إذن فلا يمكن الجمع بينهما، إذ لا مكان ولا بقاء للشيوعية في بلد يدين بالإسلام، ولا بقاء للإسلام في بلد يؤمن بالشيوعية، فهما كالتنوين والإضافة في اللغة لا يجتمعان؛ لأنه لا يمكن لعاقل أن يتصور علاقة نظيفة تقوم بين الشيوعية والإسلام؛ لأن الشيوعية تقوم على هدم المجتمعات التي لا تؤمن بها فتسعى في زوالها[(٣)]، وذلك بشتى الطرق والوسائل المادية والمعنوية، فهم يقومون بدراسة التهديم بين الحين والآخر، وقد وضعت الشيوعية وثائق عنت بها هدم الإسلام في نفوس المسلمين وفي ديارهم، حتى كتبت وثيقة من

---

(١) انظر الإسلام في معترك الصراع الفكري الحديث، محمد فرج، ص ٤١ - ٤٢.
(٢) موقف الدين من العلم. الدكتور علي فؤاد باشكيل، ص ٥٠ - ٥١.
(٣) انظر الماسونية والصهيونية والشيوعية. صابر عبدالرحم طعيمة، ص ٢٧٨.






أخطر الوثائق الشيوعية بيّنت فيها البنود الخاصة بكيفية مهاجمة الدين الإسلامي والقضاء عليه.

تقول الوثيقة: برغم مرور خمسين سنة تقريباً على الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، وبرغم الوثيقة التي وجهتها أضخم قوة اشتراكية في العالم إلى الإسلام - وهذا المقال قبل انهيار الشيوعية - وبرغم القوى اليقظة التي تحارب الدين فإن الإسلام ما يزال يرسل إشعاعاً، وما يزال يتفجر قوة، بدليل أن ملايين من الجيل الجديد يعتنقون الإسلام ويجاهرون بتعاليمه، مع أن الإسلام أخطر الأديان الرجعية، وهو دين جامد حقود على الحضارة والتقدم - من وجهة نظرهم - وهو خصم عنيد، ولذلك قررنا:

١ - مهادنة الإسلام لتتم الغلبة عليه، والمهادنة لأجل أن نضمن السيطرة ونجتذب الشعوب العربية.

٢ - تشويه سمعة علماء الدين والحكام المتدينين واتهامهم بالعمالة للاستعمار والصهيونية.

٣ - تعميم دراسة - الشيوعية - في جميع مراحل التعليم.

٤ - الحيلولة دون قيام حركات دينية مهما كان شأنها ضعيفاً.. وتنفير الناس بالأسلوب الذي لا ينمُّ عن معاداة للإسلام.

٥ - تشجيع الكتّاب الملحدين وإعطاؤهم الحرية في مهاجمة الدين.. والتركيز في الأذهان أن الإسلام انتهى عصره، ولم يبق منه اليوم إلا العبادات الشكلية.

٦ - قطع الروابط الدينية بين الشعوب.

٧ - ... هدم الضمير الديني... بالقصص والمسرحيات والصحف التي تروِّج للإلحاد وتهزأ بالدين ورجاله.

٨ - خداع الجماهير بالنيل من الأنبياء وجعلهم بشراً عاديين.. حتى



يسهل القضاء على الهالة التي أوجدوها لأنفسهم!

٩ ـ التفسير القصصي في القرآن أو التوراة والأناجيل تفسيراً مادياً.

١٠ ـ عدم إتاحة الفرصة أمام الجماهير للتفكير، وإشغالهم بالأناشيد الحماسية والأغاني، والوعود المستمرة برفع الإنتاج ومستوى المعيشة، وإلقاء مسؤولية التأخر والانهيار الاقتصادي والجوع والفقر على الرجعية والاستعمار ورجال الدين.

١١ ـ الهتاف دوماً بثورة لإنقاذ الشعوب، وأن الشيوعية هي الجنة الموعود بها.

١٢ ـ نشر الأفكار الإلحادية التي تزعزع العقيدة الإسلامية.

١٣ ـ لا بأس من استخدام الدين لهدم الدين، ولا بأس من أداء الزعماء الشيوعيين بعض الفرائض الدينية الجماعية للتضليل والخداع.

١٤ ـ الإعلان بأن الشيوعيين يؤمنون بالدين الصحيح لا بالدين الزائف. وإلصاق كل عيوب وخطايا رجال الدين، بالدين نفسه.

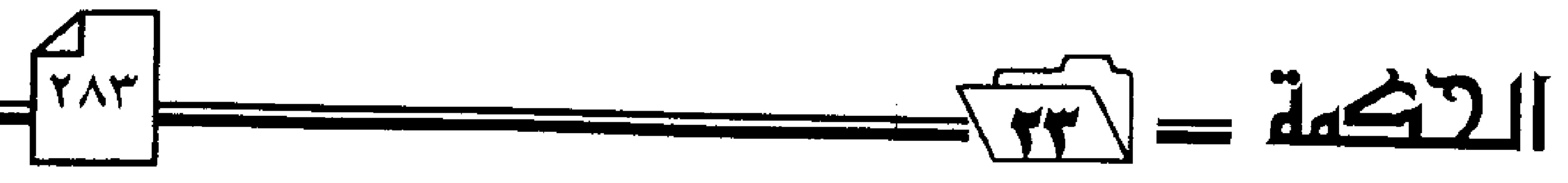
١٥ ـ الاهتمام بالإسلام مقصود منه:

أولاً: استخدام الإسلام في تحطيم الإسلام.

وثانياً: استخدام الإسلام للدخول في شعوب العالم الإسلامي[(١)].

هذه بعض بنود الوثيقة المعلنة، والخلاصة أن الأمم المتقدمة تخرج الآن من تجربتها مع الفكر الشيوعي، حتى انهارت الشيوعية في مواطن تأسيسها. أما في بعض دويلات العالم الثالث حيث يضعف الوعي، ويقوم

(١) مجلة كلمة الحق/ أبريل ١٩٦٧م نقلاً عن كتاب أبو زهرة وقضايا العصر، أبو بكر عبدالرزاق، دار الاعتصام، ص١٣٨ ـ ١٤٠.



منظمون متمرسون ببث أفكار يتلقاها الناس ليكونوا أبواقاً لنظرية قد سقطت من علوِّها يخطفها الطير، أو تهوي بها الريح في مكان سحيق. وقد صوَّر القرآن الكريم مزاعم هؤلاء الملحدين فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]. وسأبيِّن ما قرَّره القرآن الكريم وصوَّره أيضاً، رداً على تلك المقررات الواردة في الوثيقة قبل صدورها بعدة قرون.

١ - في مهادنتهم للإسلام، قال تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ۝٩﴾ [القلم: ٩] أي ودُّوا لو تلاينهم فيلاينوك[1].

٢ - في تشويه سمعة الناس كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ۝٥٨﴾ [الأحزاب: ٥٨]. أي ينقل أو يحكي عن المؤمنين والمؤمنات ما لم يفعلوه على سبيل العيب والتنقيص[2].

٣ - في تعميم دائرة منهجهم. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [الصف: ٨] وقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]، كلما مرَّ عام وإلى آخر الزمان طالما أنه ليس هناك رسول جديد ولا رسالة جديدة، وإن كان الأمر ﴿وَلَا تَتَّبِعْ﴾ موجهاً إلى رسول الله ﷺ[3].

٤ - أما قيامهم في الحيلولة دون قيام الحركات الدينية فكما قال الله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٢٠]. فهدى الله هو الحق وما عداه ليس بهدى، فلا فكاك عن هدى الله ولا محاولة فيه ولا مساومة

---

(١) الأساس في التفسير سعيد حوى ٦٠٥٣/١٠.

(٢) انظر الأساس في التفسير سعيد حوى.

(٣) في ظلال القرآن ٩٠٢/٢.

في شيء منه قليل أو كثير[١].

٥ ـ وأما ديمومة الإسلام فقد أجاب القرآن الكريم عنها بقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩].

٦ ـ أما زعمهم في قطعهم لروابط الشعوب فقد حذر تعالى منها بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: ٩٢]. وقوله: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣].

٧ ـ وفي عملهم لعدم الضمير الديني، فقد حذّر الله الأمة منه. فقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧].

٨ ـ أما تكذيبهم للأنبياء فقد قالوا ما بيّنه القرآن بقول الله تعالى: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [إبراهيم: ١٠]. فهم سائرون ما سار عليه أولئك الأوّلون.

٩ ـ وتفسيرهم لقصص الأنبياء مادياً فقد أجاب القرآن عن تكذيبهم هذا قائلاً: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ﴾ [هود: ٤٩].

١٠ ـ فقد أمر الله الناس بالعمل وعدم القعود فقال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ﴾ [التوبة: ١٠٥]. ثم ذمّ الذين يتبجحون بالقول دون العمل فقال تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ﴾ [آل عمران: ١٨٨] يعني بذلك المرائين المتكثرين بما لم يعطوا[٢]، وقد جاء في الصحيحين: «**المتشبع بما لم يعط**

(١) في ظلال القرآن ١٠٨/١.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١٧٣/٢.



كلابس ثوبي زور»[1].

١١ - إن الجنة ليست الشيوعية الموعود بها بدليل قول الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِى نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيًّا ۝٦٣﴾ [مريم: ٦٣] فأين تقوى الشيوعية.

١٢ - محاربة الله ورسوله في زعزعة العقيدة شعار اتخذه الشيوعيون، والله تعالى قال عنهم وعن أمثالهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَـٰٓئِكَ فِى ٱلْأَذَلِّينَ ۝٢٠﴾ [المجادلة: ٢٠].

١٣ - النفاق مرفوض برمته والله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَـٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤﴾ [البقرة: ١٤].

١٤ - خطايا الناس على أنفسهم وليست على الدين، والله تعالى يقول: ﴿وَكُلَّ إِنسَـٰنٍ أَلْزَمْنَـٰهُ طَـٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ۝١٣﴾ [الإسراء: ١٣]. وبيَّن أن الرسول ﷺ هو القدوة الحسنة لا غير فقال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]. إذن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤، والإسراء: ١٥، وفاطر: ١٨].

١٥ - أما استخدامهم للإسلام فقد طمأن الله رسوله بأنهم لن يجنوا سوى ثمار الخيبة والذل فقال تعالى: ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ ۚ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٦٢﴾ [الأنفال: ٦٢].

وهكذا في كثير من الآيات القرآنية التي تبيِّن مرامي الأقوام الضالة.

---

(١) صحيح البخاري النكاح، ص ٤٨١٨.

المطلب الرابع

التبشير والاستشراق

التبشير: يعني الخبر الذي يفيد السرور[1]، وهو يحثُّ الناس ويدعوهم إلى المسيحية وتعميدهم باسم الآب والابن وروح القدس، وذلك باعتمادهم على الوصية الشيوعية كما تزعم الأناجيل حيث تقول: (اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها)[2]، ومن هنا فقد قامت الديانة المسيحية بالتبشير والوعظ والإرشاد.

واهتمت الكنيسة بتوجيه جهودها إلى التبشير في العالم الإسلامي، وذلك بهدف اقتلاع جذور الإسلام من نفوس المسلمين؛ لأن أوربا النصرانية شعرت أن اتحاد المسلمين والتقاءهم حول راية الإسلام يشكل خطراً جسيماً عليهم، كما يحول دون تحقيق أطماعهم الاقتصادية والاستعمارية والعسكرية والسياسية، وبالتالي يحول دون سيطرتهم على المسلمين وبسط نفوذهم عليهم[3]. فهم يرون أن الإسلام هو الجدار الصلب الذي يقف بوجه المسيحية، وأنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوربي[4].

والتبشير دعوة ماكرة لها ظاهر وباطن، فظاهرها يدعو إلى سلوك التدين الذي هم يفتقدونه، ولا يسلكونه ولا يعلِّمونه أبناءهم في بلادهم، بل تركوهم يمشون بالانحلال والتفسخ الخلقي دون الاهتمام بهم. وباطن ذلك يهدف إلى تفكيك أواصر المجتمع الإسلامي، حتى يتسنى للغرب النصراني

---

(١) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/، ١٩٦٧م، ص٥٣، والمعجم الوسيط، الدكتور إبراهيم أنيس وآخرون، دار الفكر ٥٨/١.

(٢) الكتاب المقدس، مرقس صح ١٦، الفقرة، ص ١١٥.

(٣) انظر مجتمعنا المعاصر، الدكتور عبدالله سليمان المشوخي، ص ٢٩١.

(٤) التبشير والاستعمار في البلاد العربية. الدكتور مصطفى خالدي، والدكتور عمر فروخ. المكتبة العصرية، بيروت، ط٤، ١٩٧٠م، ص١٨٤.







أن يحكم الشعوب الإسلامية ويستغلّ مواردها الاقتصادية، فتراهم يهدفون إلى اقتلاع جذور الإسلام من نفوس أبنائه، وذلك بالتشكيك بكتاب الله تعالى، وبنبوة سيدنا محمد ﷺ، ومن ثم أخذه للقرآن من التوراة والإنجيل، وهم بهذا يرمون إلى إخراج المسلم من الإسلام، وقطع صلته بالله، وإلى إعداد جيل همُّه الشهوات، واتباع الهوى، يركن إلى الراحة والكسل، وبالتالي فلا يهمه ما يحصل له أو لدينه أو لبلده من مصائب ونكبات.

ولعل مما يدل على الهدف الحقيقي من التبشير في بلاد المسلمين ما قاله رئيس جمعيات التبشير القس (صموئيل زويمر) في مؤتمر القدس للمبشرين والذي عقد سنة (١٩٣٥م) حيث قال: (إن مهمة التبشير التي ندبتكم دول المسيحية للقيام بها في البلاد المحمدية ليست هي إدخال المسلمين في المسيحية ـ فإن في هذا هداية لهم وتكريماً ـ وإنما مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقاً لا صلة له بالله، وبالتالي لا صلة تربطه بالأخلاق التي تعتمد عليها الأمم في حياتها، وهذا ما قمتم به خلال الأعوام المائة السالفة خير قيام. وهذا ما أحثكم عليه، وتهنئكم دول المسيحية والمسيحيون جميعاً من أجله كل التهنئة. لقد قبضنا أيها الإخوان في هذه الحقبة من الدهر من ثلث القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا على جميع برامج التعليم في الممالك الإسلامية المستقلة، أو التي تخضع للنفوذ المسيحي، أو التي يحكمها المسيحيون حكماً مباشراً، ونشرنا في تلك الربوع مكامن التبشير المسيحي والكنائس والجمعيات والمدارس الكثيرة التي تهيمن عليها الدول الأوربية والأمريكية وفي مراكز كثيرة... إنكم أعددتم نشئاً لا يعرف الصلة بالله ولا يريد أن يعرفها، وأخرجتم المسلم من الإسلام، ولم تدخلوه في المسيحية، بالتالي جاء النشء الإسلامي طبقاً لما أراده له الاستعمار لا يهتم بالعظام ويحب الراحة والكسل، فإذا تعلم فللشهوات، وإن تبوأ أسمى المراكز ففي سبيل الشهوات[1].

---

(١) جذور البلاء عبدالله التل، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٧٨م، ص٢٧٥ ـ ٢٧٦.

من أجل هذا كله بدأت خطط التبشير ذات مراحل وحلقات يشرف عليها أهل الخبرة بالتنسيق مع المستشرقين، لتعمل داخل البلاد العربية والإسلامية لإعادة أفكار في القرن السابع الهجري، ثم أخذ يزداد نشاطاً في القرن الرابع عشر الهجري، ولا سيما بعد سقوط الخلافة العثمانية وإلى يومنا هذا[1]، والهدف الرئيس للاستشراق هو التبشير وتشويه الإسلام، وهذا ما صرَّح به أحد سادات المستشرقين حيث قال: (إن الهدف الرئيسي من جهود المستشرقين في بدايات الاستشراق... هو التبشير[2]، إضافة إلى وجود غايات وأهداف أخرى للاستشراق. والتي منها معرفة بلاد المسلمين وعقيدتهم وعاداتهم ليعينهم هذا إلى معرفة مواطن الضعف والقوة ليسهل استعمار تلك البلدان. ومنها التأكيد على استغلال ثروات وموارد الأمة الإسلامية إضافة إلى ترويج بضائعهم في بلاد الإسلام. وقد يكون أيضاً سياسياً لبث الأفكار والاتجاهات السياسية التي تبغاها الدولة المبشرة. ومنها الدافع العلمي وحب الاطلاع عند بعض المستشرقين لمعرفة حضارات الأمم ومنها الأمة الإسلامية وليس بدافع الحقد والنيل. وهذا نادر جداً بين المستشرقين وهو الذي يروج له التبشير ليختفي خلف ستاره مدعياً حب الاستطلاع، وهم يدركون أن وراء هذه الدراسات تعرفاً إلى نفسية هذه الأمة ليتم التعامل معها لكشف تطلعاتها، لكي يحكموا الضربة فيها ويحيطوا بوسائل الإخضاع والسيطرة[3]، لأنهم أيقنوا أنه لا سبيل إلى التغلب على المسلمين عن طريق القوة الحربية، وإنما السبيل هو تحويل التفكير الإسلامي وترويض المسلمين عن طريق الغزو الفكري، وذلك بدراسة حضارة الإسلام والتشكيك فيها وهو السلاح الذي يغزون به الفكر

---

(١) انظر الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم. الدكتور مصطفى السباعي. المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٧٩م، ص١٣ ـ ١٤.

(٢) القائل هو (رودي بارت) انظر المستشرقون والدراسات القرآنية، محمد الصغير، ص١٥.

(٣) انظر الإسلام والدعوات الهدامة، أنور الجندي، ص ٢٥٢.



الإسلامي، ولذلك تراهم يحاولون التشكيك بالإسلام من خلال التشكيك بكتاب الله، أو بصحة رسالة النبي الكريم ﷺ، أو بأصول الإسلام وحضارته(١).

ثم تراهم يسلّطون الضوء على الجوانب الضعيفة والروايات الدخيلة والإسرائيليات الواردة في الكتب الإسلامية والنصوص المحتملة متناولين التركيز على الخلاف في المسائل الفقهية الفرعية واعتباره خلافاً جوهرياً في الشريعة، وكذلك إلى وحدة الوجود في التصوف، والعامية عند دراسة اللغة وغيرها. وهم بهذا قد أوقفوا كتّاب العرب والمسلمين موقف الدفاع ورد السهام، لأنهم عمدوا إلى وضع الإسلام والعرب في قفص الاتهام(٢)، لينتهي الأمر إلى خلق جيل من الأمة يتنكر للمبادىء، ولا يعرف عن الإسلام سوى هذه الاتهامات والشبهات.

وقد قام الدكتور مصطفى السباعي ـ عليه رحمة الله ـ بزيارة بعض جامعات أوربا سنة ١٩٥٦م، ومن خلال اختلاطه ببعض المستشرقين خرج بالنتائج الآتية:

- أن المستشرقين لا يخلو أحدهم من أن يكون قسيساً أو استعمارياً أو يهودياً، ولم يشذّ عن ذلك إلا أفراد من الذين طلبوا معرفة الحق بنية اتباعه.

- أن الاستشراق بصورة عامة ينبعث من الكنيسة، وفي الدول الاستعمارية يسير مع الكنيسة ووزارة الخارجية جنباً إلى جنب.

- أن الدول الاستعمارية كبريطانيا وفرنسا ما تزال حريصة على توجيه الاستشراق وجهته التقليدية من كونه أداة هدم للإسلام

---

(١) انظر مجتمعنا المعاصر، الدكتور عبدالله، ص ٣٠١ ـ ٣٠٥.

(٢) انظر الإسلام والدعوات الهدامة. أنور الجندي، ص ٢٥٢.

وتشويه سمعة الإسلام[1]، وأن أي نظرة ولو سطحية إلى الاستشراق ينكشف بوضوح تركيزه على الأفكار الدخيلة، فحاول أن يضم ذلك إلى تراث الإسلام الصافي فضلاً عن شبهاته في ذلك.

وأخيراً.. لا بد أن يرفع المسلم خزي الجهالة بمصادر الإسلام، وأن لا يتكل في فهمه على الغرباء[2]، فكيف إذا كانوا حاقدين وهم الذين صوَّرهم القرآن الكريم بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ ﴿١٠٠﴾ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ ۗ وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾ [آل عمران: ١٠٠ - ١٠١]. ثم بيَّن الله خبث مقاصدهم قائلاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤].

المطلب الخامس

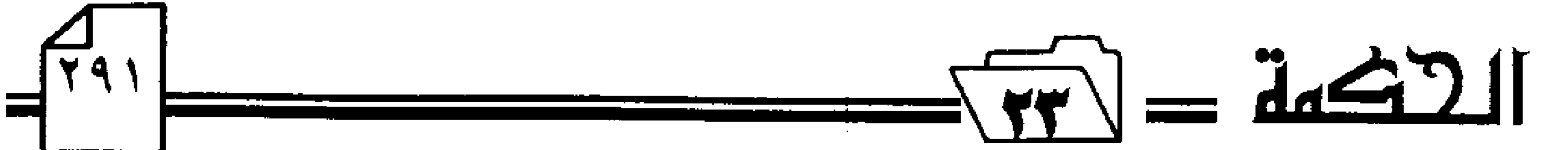
النظام العالمي الجديد

وهو المسمى العولمة، أو النظام الدولي الجديد، وهو جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة، والعولمة هي ترجمة لكلمة (Globalization)، والتي تعطي معنى تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل. وهذه الكلمة ظهرت أولاً في الولايات المتحدة الأمريكية. ومن هنا نستطيع أن نستنتج بأن الأمر

---

(١) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. الدكتور مصطفى السباعي، ص١٦ - ١٧. ومجتمعنا المعاصر. الدكتور عبدالله المشوخي، ص٣٠٥ - ٣٠٦.

(٢) انظر موقف المستشرقين من القرآن الكريم للأستاذ أحمد نصيف الجنابي، مقال منشور في مجلة الرسالة الإسلامية العددان (١٩ - ٢٠) لشهر كانون الأول، ١٩٦٩م. وكانون الثاني ١٩٧٠م، ص٧٩.





يتعلق بالدعوة إلى توسيع النموذج الأمريكي ليشمل العالم كله[1].

وقيل: إن نظام العولمة الجديد هو حالة جديدة تمثل بداية مرحلة تأريخية انطلقت منذ بداية التسعينات، من خلال الإخفاق التام المزدوج لطموحات أنظمة بلدان الشرق (الاشتراكية)، وأنظمة بلدان الجنوب (النامية أو الاستقلالية الوطنية) مختتمة عهد الحياد الإيجابي، متولداً عن ذلك عهد جديد لتوحيد العالم من خلال مفاهيم ومضامين وأفكار، وإنسان جديد على حساب انتهاء مضامين ومصطلحات أخرى[2]. فالنظام العالمي يحسبه البعض ظاهره يتعلق بسياسات التجارة والحالة الاقتصادية بين البلدان، كما جاء في تقرير الأمم المتحدة للتجارة والتنمية بأنه (ظاهرة متعددة الوجوه يشمل أبرز مظاهرها النمو السريع في التجارة الدولية)[3]. لكنه في الحقيقة ليس سوى الوجه الآخر للهيمنة على العالم تحت زعامة الولايات المتحدة[4].

إذ تشير الشواهد التاريخية إلى أنه مثلما تحكم الأقوياء في الماضي فسادت جاهليتهم ومفاهيمهم، يتحكم اليوم الأقوياء بسيادة هذه القيم والأفكار السائدة عندهم، وفرضها على من دونهم في القوة من الشعوب والأمم للسيطرة عليها ولتسخيرها لمصالحهم، وللحصول على ثروات تلك الأمم المستضعفة، وبما أن الولايات المتحدة تتمتع اليوم بأدوات ووسائل القوة فإنها تحاول أن تسخِّر العولمة لمصالحها، سواء عن طريقها المباشر أو عن طريق ما يسمى بالأمم المتحدة، وهم بذلك يجعلون العالمية

---

(١) انظر قضايا في الفكر المعاصر، الدكتور محمد عبد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩١٧م، ص١٣٦.

(٢) انظر العولمة وانعكاساتها على الدول العربية، الدكتور عبداللطيف هميم بحث مطبوع بآلة الكومبيوتر، ص٤.

(٣) مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية (الانكتاد) تقرير عام ١٩٦٦، جنيف، ص٩٣.

(٤) صدام الحضارات كقوله إيديولوجية لعصر العولمة الأمريكية، مسعود ظاهر الاتحاد، ١٩٩٧/٤/٢١، ص٢٣.

والإنسانية كما يقولون هي المذهب الجديد يعيش فيه الناس بأمن وسلام بصرف النظر عن الأديان والأوطان كما يقول معروف الدواليبي: (إننا نشاهد منذ المنتصف الثاني لعصرنا الحاضر من القرن العشرين تطلعاً كبيراً نحو إقامة الحياة البشرية على مفاهيم وقواعد إنسانية، ورغبة أكيدة من قبل رجال الفكر والعلم وقادة السياسة للانتقال بالمجتمع الإنساني المتمايز المتناحر إلى مجتمع إنساني واحد متعاون، وذلك في إطار «وحدة الأسرة البشرية» من غير تفاضل بين الأقوام إلا بالتقوى، وفي إطار «حق الجميع في الحياة الكريمة» من غير تمايز في الأعراق أو في الأجناس أو في الأديان، وفي إطار «وحدة المصالح الاقتصادية للجميع» دون استئثار من قبل الكبار والأقوياء على حساب الصغار والضعفاء، وفي إطار «العدالة المطلقة بين الجميع حماية لسلامة الإنسان»).

ثم ذكر أن هيئة الأمم المتحدة أخذت تدعو لهذه المفاهيم العالمية الجديدة التي (تدعو إلى محو التمايز فيما بين الأسرة البشرية وأجناسها قومياً وعرقياً واقتصادياً وفقاً لمبادىء حقوق الإنسان)(١)، ولهذا يقول أحد الماسون: «إن ما تبغيه الماسونية هو وصول الإنسانية شيئاً فشيئاً إلى النظام الأمثل الذي تحقق فيه الحرية بأكمل معانيها وتزول منه الفوارق بين الأفراد والشعوب ويسود فيه العلم والجمال والفضيلة»(٢).

ولكن الحقيقة أن الغرب قد أعدّ العدة لتوحيد أوربا في دولة واحدة وستكون لهذه الدول أقوى الروابط (الولايات المتحدة) والتي تطمح إلى زعامة الغرب كله واحتفاظها بقوتها وبقاء الضعيف على ضعفه. ولنتساءل هنا: أي قانون بشري يريد دعاة العالمية أن يعيش الناس تحت لوائه؟ هل هو ميثاق هيئة الأمم المتحدة؟ فهي منظمة السيطرة فيها لليهود والنصارى

---

(١) مجلة رابطة العالم الإسلامي الشهرية العدد الخامس، السنة التاسعة عشرة، جمادي الأولى سنة (١٤٠١هـ).

(٢) الإسلام والحضارة الغربية، الدكتور محمد محمد حسين، ص١٩٧.





وأهل الإلحاد، وأكبر دليل على ذلك ما يسمى (حق الفيتو) الذي يرفض كل ما يعارض مبدأ المسيطرين. أم أنه الخبث والدهاء في تخدير الأمة الإسلامية والعودة بها إلى الجاهلية وتعطيل الجهاد لأن العالمية المزعومة لا تقرُّه ولا ترتضيه؟ أم أنها المؤتمرات العربية والإسلامية التي عطَّلت الجهاد كما في المؤتمر الإسلامي الذي عقد في (دكار)، أم أنها المؤتمرات التي عقدت في الرباط والدوحة والذي فتح الأخير العالم الإسلامي لرؤوس الأموال الصهيونية للسيطرة على العالم العربي وخيراته لخدمة المال اليهودي، أم هو الغفلة والخداع بما خطط له دعاة هذا المذهب الجاهلي الفاسد حيث أرادوا تمريره على الإسلام وأهله.

إنه كيد الجاهلية المعاصرة الذي ينخدع به من أخذت السذاجة حقها الكبير من نفسه معتبراً أن القضية قضية اقتصادية فقط. وبما أن الأمر ظاهره الاقتصاد وباطنه حركة معاول الهدم ضد الإسلام. وهب أن الاقتصاد هو المطلوب وحده، فإن الاقتصاد العربي بدخوله تحت جاهلية العولمة فإن قاعدته تتصدع، وفعلاً بدأ الانهيار وهو مهدد باختراق خارجي متعدد الاتجاهات، وذلك من خلال ضعف إنتاجه واعتماده على الإنتاج الخارجي، وتدني مستوى التجارة العربية واستيرادهم أكثر من تصديرهم، إضافة إلى صعوبة الحصول على السلع الأساسية إلا عن طريق العالم الخارجي. فالنظام المزعوم هذا نظام هيمنة دولية للسيطرة على التوجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، سيتم من خلاله تهميش الدول النامية أكثر مما هي عليه اليوم. وإن الدول العربية والإسلامية ليس لها أن تقف مستسلمة لكل ما يجري حولها معطية عقال مصيرها للآخرين يجدون لها دورها وحركتها في مجرى الحياة(١). وبالتالي يقررون وجودها أو نسفها في اليمّ، وأنه لا نصر لها ولا عزَّ لها إلا بترك هذه الجاهلية وكل الجاهليات المعاصرة. ثم العودة إلى المعين الصافي الذي به انتصرت الأمة وسادت العالم، ألا وهو (الإسلام).

---

(١) انظر العولمة وانعكاساتها على الدول العربية، عبداللطيف هميم /٤١.

وإن كل المذاهب البشرية القائمة في الأرض التي لا تستمد وجودها من الكتاب والسنة هي محادة لله ولدينه وكتابه وسنة نبيه ﷺ، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ كُبِتُواْ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ﴾ [المجادلة: ٥]. فالذين يحادّون ويشاقّون ويحاربون الله ورسوله لهم الخزي والهلاك والذل كما هو حال من قبلهم من الذين واجهوا الرسل عليهم السلام[1]. وإن الإسلام هو الدين الذي تتحقق فيه الحياة الكريمة كما بيَّن القرآن الكريم ذلك بقوله تعالى: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ۝٩٧﴾ [النحل: ٩٧]. وإن الإسلام هو الدين الذي تتحقق فيه العدالة في أسمى صورها ويتحقق فيه الأمن، فلا خوف إلا من الله الذي يكسر شوكة كل طاغوت يريد إذلال الناس له من دون الله. وإن الإسلام هو الذي يحصل به التمكين الرباني كما قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٥٥﴾ [النور: ٥٥].



(١) انظر في ظلال القرآن ٣٥٠٧/٦، والأساس في التفسير، سعيد حوى ٥٧٨٧/١٠.

بسم الله الرحمن الرحيم

مجمع اللغة العربية الأردني
ص.ب ١٣٢٦٨
عمان - الأردن

الأخ الأستاذ الفاضل وليد - حفظه الله -

تحية طيبة وبعد،

فقد غبر زمان طويل لم أسعد بشيء منك من رسالة أو نحوها.

أخي أخص «الحكمة» ببحثي هذا، وآمل أن تدوم صلتي بالحكمة - حرسها الله -

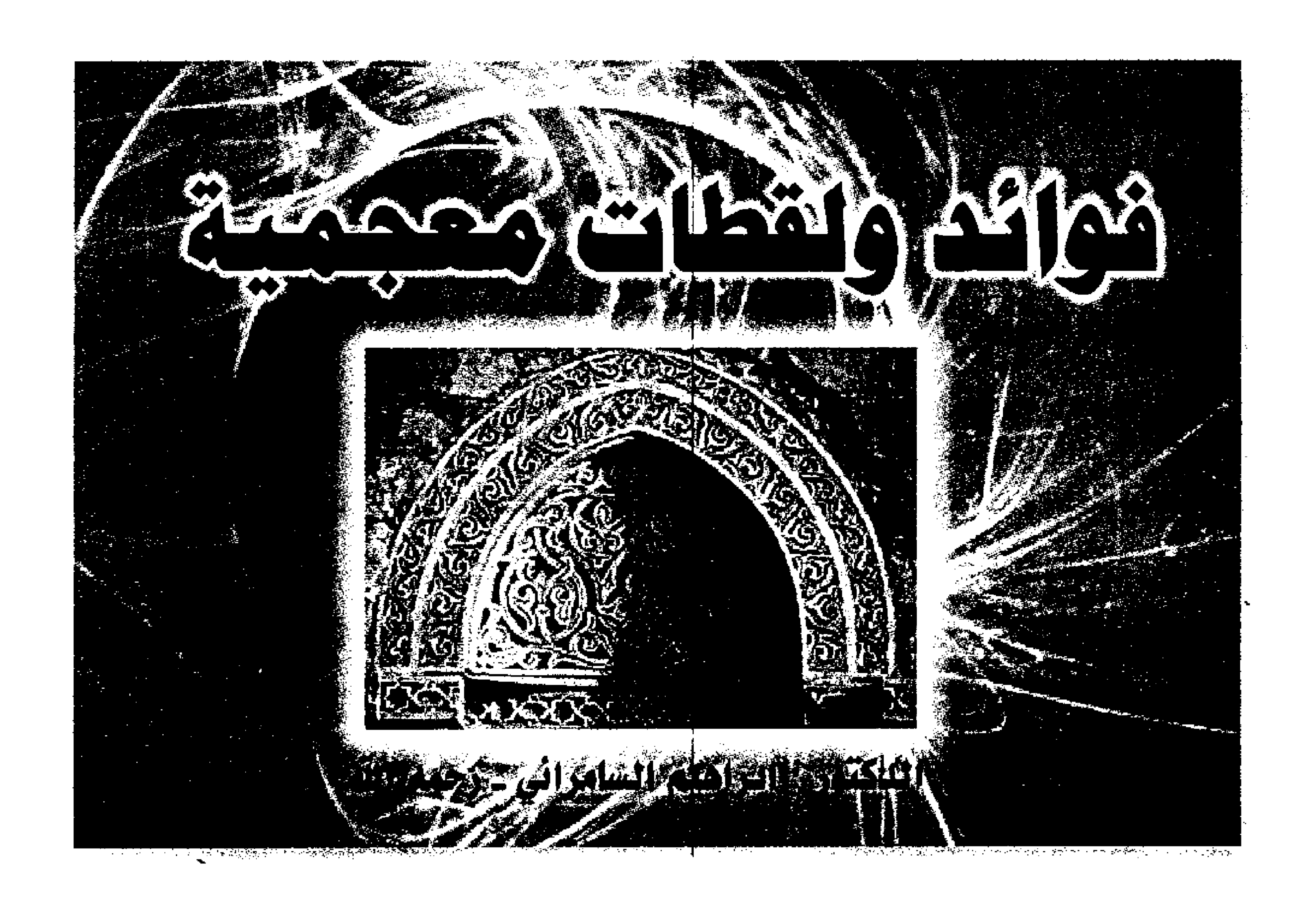
عمان في ١٥/٤/٢٠٠١

المخلص
ابراهيم السامرائي

---

(١) هذه الرسالة أرسلها العلامة اللغوي العراقي الدكتور إبراهيم السامرائي رحمه الله، وكتبها قبل موته بعشرة أيام، حيث توفي بتاريخ ١٤٢٢/٢/١هـ الموافق ٢٠٠١/٤/٢٥م، والبحث المرفق في هذه الرسالة هو آخر ما خطته يده، وهو بحث [فوائد ولقطات معجمية]، علماً أن العلامة اللغوي الجهبذ من أعضاء هيئة التحكيم في مجلتنا قام بدور كبير في تحكيم بحوث اللغة العربية، فرحمه الله رحمة واسعة وأسكنه الله فسيح جناته [رئيس التحرير].





إنها «فوائد ولقطات» استوقفتني في قراءاتي في كتب اللغة وغيرها، أردت أن أثبتها لاشتمالها على شيءٍ من خصوصية، وإني لأنسقها على حروف المعجم فأبدأ بـ«باب الهمزة» وأقول:

١ - «أبب»:

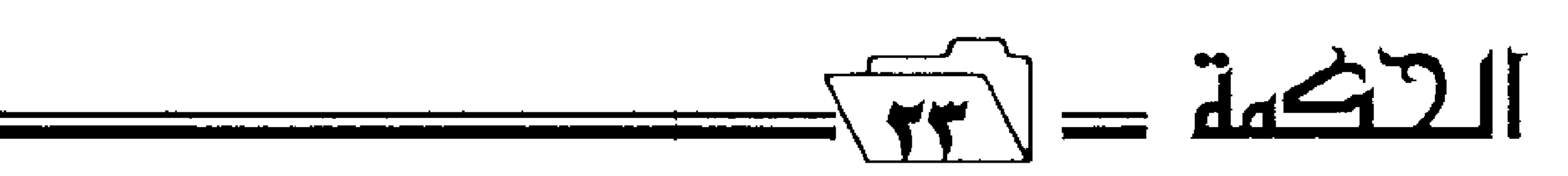
قالوا: «الإبّان» وقت بهيئة الشيء واستعداده، يقال: كلُّ الفواكه في إبّانها، وهو «فِعْلان» من «أبَّ» له كذا، إذا تهيّأ له.

أقول: وعزّ عليّ أن أرى الفعل «أبَّ» بمعنى تهيَّأ في قراءاتي.

ثم إني لا أرى من ذهب إلى «الإبّان» من «التأبين» وهو «فِعال».

وأضيف أن التوانسة في عصرنا يقولون: حَدَثَ الشيء في «الإبّان» دون إضافة إلى شيء، وهم يقدّرون المضاف إليه وهو الأمر المتحدَّث عنه.

ولا أدري كيف أقول في «أَبان» من الأعلام القديمة؟





٢ ـ «أبد»:

الأَبَدُ: الدهر الطويل، قال خلف بن خليفة:

لا يُبعد اللّهُ إخواناً لنا سَلَفوا أفناهُمُ حَدَثان الدَّهْر والأَبَدِ

وقال النابغة:

يا دار ميّة بالعَلْياءِ فالسَّنَد أَقوَتْ وطال عليها سالف الأبد

أقول: ومن هذا جاءت «أوابد الوحش»، والواحدة آبدة، وقد انصرف المعربون بهذه الكلمة إلى ما هو قديم من المعاني مما يتصل بالعادات وما يشبه الأساطير. وقالوا: «تأبَّدَ» بمعنى «تَوَحَّش». وهل لي أن أقول: إن الفعل «بَدَأ» قد جاء من «الأبد»؟

وأعود إلى «الأبد» في لغة التنزيل فأجدها ظرفاً للزمان دالاً على الدوام في قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ﴾ في آيات عدّة. وأجدها في سياق النفي في قوله تعالى في آيات أخرى، ومنها:

﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥].

﴿إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُوا۟ فِيهَآ﴾ [المائدة: ٢٤].

﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا...﴾ [التوبة: ٨٤].

أقول: وكأنّ «الأبد» في العربية المعاصرة قد كثر استعمالها في سياق النفي، وقلَّ أن نراها في الإيجاب. إننا نسمع كثيراً من يقول: «لا أحضر أبداً» ونحو هذا.

٣ ـ «أبه»:

يقال: لا يُؤبَه به أو له.

أقول: وهذا مما لا يرد في غير النفي، فلم نَرَ في قولهم: أَبَه به أو له. ومثل هذا «عَبأ به»، يقال: «لا يُعبأ به».



٤ - «أتم»:

وفي هذا «مَأْتَم» وهو للنساء يجتمعن في فرح أو حزن، والجمع مآتم، وقالوا: وهو عند العامّة المصيبة والنياحة، يقال: كنّا في مأتم بني فلان. قال ابن الأنباري: هذا غلط، وإنما الصواب في مناحة بني فلان، وأنشد قول أبي عطاء السندي:

عشيّةَ قام النائحاتُ وشُقّقَتْ جُيُوب بأيدي مأتَمٍ وخُدودُ

ولتميم بن أبيّ بن مُقبل في «دلالة الفرح»:

ومأتمٍ كالدُّمَى حُورٍ مدامعُها لم تَبْأس العيشَ أبكاراً ولا عُونا

٥ - «أتن»:

قالوا: «الأَتون» مقصور، مخَفَّف على فَعول: مَوْقِد النار، وهو للحمّام، ويُستعار لما يُطبَخ فيه الآجُرّ، ويقال له بالفارسية: تُونق.... والجمع «أَتاتين» بتاءَين بإجماع العرب عن الفرّاء.

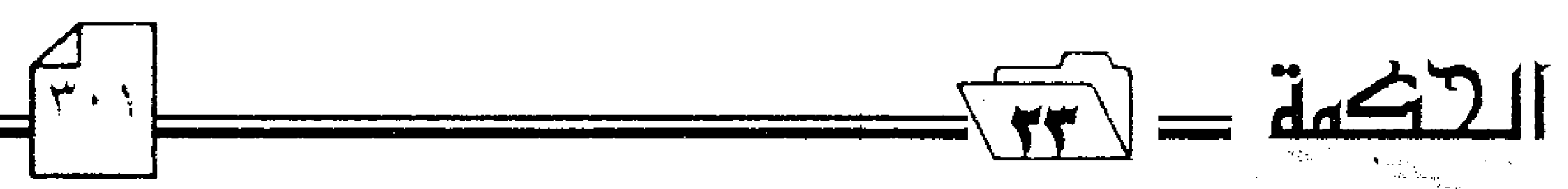
أقول: كأنّ اللغويين يرسلون القول ولا يفطنون إلى ما يكون في أقوالهم من عَوار. ومن هذا قولهم: «أَتون» مقصور، ولم يريدوا المقصور لأن الكلمة لا تختم بألف القصر، بل أرادوا أنّها «فَعول» وليس «فاعول»، هذه واحدة، والثانية قولهم: مخفّف، وقول الفراء: إن الجمع بتاءَين بإجماع العرب يدلّ على أن المفرد «أتّون» بتشديد التاء.

٦ - «أتي»:

«الأتيّ» و«الأَتاويّ»: الغريب.

٧ - «أثث»:

«الأثاث» في قديم العربية: المال والمتاع، وفيه اللباس والدثار وحشو الفرش، والمال أجمع، وقال الفراء: لا واحد له.



٨ ـ «أجر»:

قالوا: أجَرَه بمعنى أعطاه أجرته، ومثله آجرتُ كما في «العين»: آجَرْتُ مملوكي فهو مُؤجَر.

وفي «أساس البلاغة»: آجَرني داره فاستأجرتها، وهو مُؤجِر، ولا يقال: مُؤاجِر، وهو خطأ وقبيح.

أقول: وقول المطرزيّ (المتوفى ٦١٠هـ) قبيح يشير إلى ما كان في عصره من دلالة «المؤاجِر» التي صُرفت إلى «المأبون» وكأنه يؤجِر نفسه للعمل السيّء.

وفي «المجمل: آجرتُ الرجل مؤاجَرَة إذا جعلت له على فعله أجرةً...

أقول: و«الأجير» في عصرنا هو المأجور وهو العامل موظفاً كان أو غير هذا. وقد صرف في لغة الإعلام والسياسة إلى من آجر نفسه لجهة ما، وهو نبز.

٩ ـ «أرخ»:

«التأريخ»: تعريف الوقت.

أقول: وليس قولهم: إن «التأريخ» من «الأَرْخ» وهو «ولد البقرة الوحشية» بشيء.

وقد قالوا أيضاً: وقيل: إنه ليس بعربيٍّ محض.

أقول: وكأني أراه دخيلاً، لأن تعيين الوقت معنى فنيّ، وهو يوحى إلى ما هو «أركيولوجي» Archeologie.

١٠ ـ «**ألو**»:

قالوا: «لا آلوك نُصحاً» بمعنى لا أمنعكه ولا أنقصه.

أقول: وبهذا المعنى كان النفي ملازماً، وفي عربيتنا المعاصرة: «لا آلو جهداً» أي: لا أقصِّر.

وفي غير النفي ذهب الفعل إلى القسم، والمصدر «الأَلِيّة» بمعنى الحَلِف. قال الأعشى:

«وآلـــيـــتُ إلاّ أن أزور مـــحـــمّـــدا»

أقول: وقد زال معنى الحلف في العربية المعاصرة، ذلك أن المُعرب حين يقوِل: آليت أن أعين صاحبي، بمعنى عَزَمْتُ وصمّمت.

١١ ـ «**أمر**»:

قالوا: أمرتُه فائتمَرَ، وأبَى أن يأتمر بمعنى امتثل.

و«المؤامرة»: المشاورة، ومن هذا قولهم: «آمروا النساء في بناتهنّ».

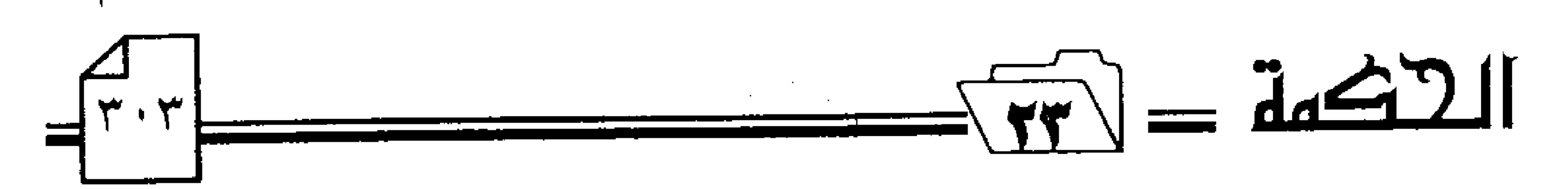
أقول: ولم نعرف في عربيتنا المعاصرة هذه «المؤامرة» لأن المعرب في عصرنا صرفها إلى شيء من «المكيدة» المنظمة فيقال مثلاً: حَدَثَت مؤامرة فتبدل نظام الحكم.

و«الأَمارة»: العلامة.

١٢ ـ «**أمم**»:

و«الأُمّيّ» منسوب إلى أمّة العرب، ولما شاع أن العرب في جاهليتها، بل أقدم من ذلك كانت لا تقرأ ولا تكتب ذهبوا إلى هذا في معنى «الأُمّيّ».

أقول: وكلما عرف من التقدّم في المكان أُخذ من الظرف «أمام».





ومن هنا كان لنا الفعل «أمّ» بمعنى قَصَد، وبمعنى تقدَّم القومَ فكان إماماً لهم، ومن هنا عرفنا «الإمامة». غير أن المعربين لم يتجاوزوا «الأمّة» بمعنى مجتمع الناس في بلادنا حين ولَّدوا «التأميم» ودلالته معروفة في الاقتصاد والسياسة فقالوا مثلاً: تأميم البترول أو نحو هذا، وأرادوا به أن يكون مال «الأمّة».

وإني لا أبتعد عن هذا الأصل حين أذهب إلى «الأُم» و«الأَمة» وأغض طرفي عما قال أهل اللغة في علم «الاشتقاق» والنظر إلى «الواو» المزعومة في الأصل.

١٣ - «أنس»:

قالوا: «الأُنس» خلاف الوحشة.

أقول: ولم يفطنوا لصلة هذه الدلالة بـ«الإِنس» وهي أصل «الإنسان».

والذي أراه أن أصل «الإنس» دلالة الصوت «اس س»، وليست النون إلا بتعويض أحد الحرفين المضعّفين، وهذا التعويض بالنون في كثير من حالات فكّ ما هو مضعف.

أقول: ومن معنى «الأُنس» مصدراً ولّدوا «آنَسَ» الفعل.

ثم إن المصدر الصناعي «الإنسانية» يشير إلى سعة العربية وتصرّف المعربين بها.

ولنا أن نذهب إلى «الأيس» بمعنى الوجود، والياء فيها كالنون.

وقد كان في رسالة ابن كمال باشا في «الأيس والليس» بعض ما يفيد هذا.

وكان القدامى قد عرفوا هذا، فكان مما قاله الخليل في «العين» قول العرب: «جيءَ به من حيث ولا أيس».

وإلى هذا ذهب الكندي الفيلسوف في رسالته في «الأيسيّات والليسيّات».

أقول: ولم يستفد النحويون في كلامهم على «ليس» من هذه الذخيرة اللغوية.

١٤ ـ «أول»:

قالوا: «الأَوْل»: الرجوع.

أقول: إن الفعل «آل يؤول» ما زال في عربيتنا المعاصرة، فيقال مثلاً: آل الشيء إلى حقيقته، ومن هنا كان لنا أن ندرجه مع الأفعال: أصبح وأمسَى ثم مع صار وآب وعاد ونظير هذا من الأفعال مما أسموه أفعال الشروع.

ولم يفطن الدارسون إلى أن الأصل في «آلَ» هو «الأوّل» وهذا يلحق بأسماء الجهات التي نراها في الأفعال: «أمم» و«خلف» و«وارى» و«جانَب» وهي تشير إلى الأمام والخلف والوراء والجنب.

ولنا أن نذهب هنا إلى «الآل» وهو بعيد عن هذا الذي نحن فيه، وأراه من «الألف واللام» أداة التعريف الذي تحوّل إلى «أهل» فكان فيه آل البيت وأهل البيت، وأهل الرجل امرأته وولده والذين في عياله ونفقته كالأخ والأخت وسواهم.

١٥ ـ «أيد»:

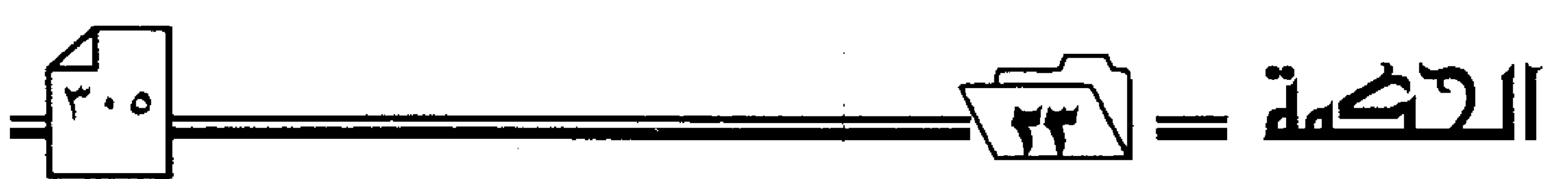
أقول: وجميع الموادّ من الفعل والأسماء مصدره «اليَد» وهي عضو الإنسان.

وأختم ما اخترته من باب الهمزة لأتحوّل منه إلى باب الباء.

باب الباء

١٦ ـ «بأس»:

قالوا: «البأس» الشدّة، و«البأس» بمعنى الفقر.



والوصف من «البأس» هو البئيس، وهو شديد البأس أي قويٌّ فعّال. . .

أقول: ويقال في عربيتنا المعاصرة في الشيء يُقبَل وإن لم يكن حسناً جدّاً: لا بأس بمعنى لا بأس به، أي لا نقص فيه.

والوصف من «البؤس» هو البائس.

وجاء في «المُغرب» للمطرّزيّ: «وفي مختصر الكرخي - رحمه الله -: «أوصَى بثلث ماله للبائس والفقير والمسكين» فهو على ثلاثة أجزاء: جزء للبائس، وهو الذي به الزمانة إذا كان محتاجاً، والفقير المحتاج الذي لا يطوف بالأبواب، والمسكين الذي يسأل ويطوف».

أقول: وقال أهل التصحيح: لا يقال بُؤساء لجمع بائس لأنه أولى أن يكون جمع «بئيس»، وفاتهم أن «فُعَلاء» قد تأتي جمع فاعل، ومنه: شاعر وجمعه شعراء، وجاهل وجمعه جهلاء.

١٧ - «**بتت**»:

قالوا: «البَتّ»: كساء غليظ من وَبَرٍ أو صوف.

أقول: وقد جاء هذا من «البتّ» مصدراً لـ«بَتَّ يبُتُّ» وهو القَطْع.

وقد يأتي المصدر «بتاتاً»، وأكثر ما يجيء في حشو النفي، يقال: لا أفعله بتاتاً، والواحدة «البَتّة» ويقال: لا أفعله البَتّةَ.

وجاء في الأثر قول مُطرِّف: إنّ المُنْبَتَّ لا أرضاً قَطَعَ ولا ظهراً أَبقَى.

ورجل مُنْبَتّ أي مُنقطع به، وهو الذي أتعَبَ دابّته حتى عطِبَ ظهرُه فبقي منقَطَعاً به.

١٨ - «**بتع**»:

قالوا: «البِتْع»: شراب مُسكر يتّخذ من العسل باليمن.

أقول: و«البتع» كلمة يمنية في كتاب «المغرب»، ولم أجد هذا في «لسان العرب» وغيره. وقد ذكره ابن دريد في «الجمهرة» ولم يخصّه باليمن.

١٩ ـ «بَخْت»:

أقول: «البَخْت» هو الخالص، و«الدُّهْن البَخْت» الذي لا يخالطه شيء من الطيب. وقد يتجاوز الدُّهْن والموائع في استعماله في العربية المعاصرة، فيقال مثلاً: نسيج من صوف بَخْت أو صِرْف.

٢٠ ـ «بحر»:

قالوا: «البَحيرة» من النُّوق بنت السائبة، وهي الناقة إذا تابعت بين عشر إناثٍ سُيِّبَت، فإذا نُتِجَت بعد ذلك أنثى «بُحِرَت» أي شُقَّت أذنها وخُلِّيَت مع أمِّها. وقيل: إذا نُتِجَت خمسة أبطُنٍ نُظِرَ فإن كان الخامس ذكراً ذبحوه فأكلوه، وإن كان أنثى بتكوا أذنها أي قطعوها. أقول: وهذا بعض أوابد العرب التي نَهى الإسلام عنها.

٢١ ـ «بخس»:

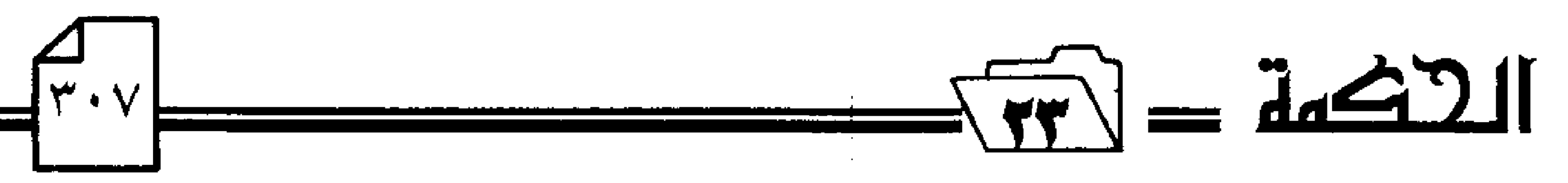
قالوا: «البخسيّ» بخلاف السَّقيّ، منسوب إلى «البخس» وهو الأرض التي تسقيها السماء لأنها «مبخوسة» الحظّ من الماء.

وفي «التهذيب» للأزهري: البخسيّ من الزَّرْع: «ما لم يُسْقَ بماءِ عِدٍّ، إنّما سقاه ماء السماء».

٢٢ ـ «بخص»:

قالوا: بَخَصَ عينه: فقأها وعوَّرها بَخْصاً.

أقول: وهذا من الكلم لخصوصيةٍ قد تكون ذات فائدة في المصطلح العلمي.



٢٣ - «بخع»:

ورد في «التنزيل» في قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ﴾ أي قاتل نفسك.

٢٤ - بخق:

قالوا: «البَخْقاء» في الأضاحي: العوراء، وقيل: المنخسفة العين.

وفي «المجمل»: بَخِقَت العين فهي بَخْقاء إذا انخسف لحمها أي غار، وبَخَقتُها بَخْقاً أي فقأتُها.

٢٥ - «بدأ»:

قالوا: «البداية» عاميّة، والصواب البِداءة. والمصدر القياسي «بَدْء»، والبَدْأة أوّل الأمر. وبَدأ بالشيء، وقوله تعالى: ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ أَخِيهِ﴾، وقد يتجاوز إلى مفعوله كما في قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾، وقوله تعالى أيضاً: ﴿إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾. وقد وَرَدَ مثل «بَدأ» المزيد بالهمزة: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ﴾ [العنكبوت: ١٩].

أقول: وقولهم أن «البِداية» عاميّة قد صارت لدى المعربين مقبولة، وعلى هذا جرى ابن كثير فوَسَم كتابه المشهور «البداية والنهاية».

ولي أن أقول: إن في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٠١] ورد «بديع» وهو يومىء إلى «البَدْء» مع خصوصية أضافها الإبدال.

٢٦ - «بدل»:

أقول: والمزيد بالتضعيف هو الكثير، ولنعرض لشيء منه في لغة التنزيل:

﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: ٥٩].

﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا۟﴾ [الأعراف: ٩٥].

﴿وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ أَمْثَٰلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٨].

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦].

وأنت تجد أن الفعل اكتفى بمفعول، وتجاوزه إلى آخر في سورة النساء.

وإذا ذهبنا إلى المزيد بالهمزة قرأنا قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ [التحريم: ٥].

وأتحوّل إلى «تبدَّل» فأقرأ قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ﴾ [الأحزاب: ٥٢].

﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ﴾(1) [النساء: ٢].

ثم آتي إلى المزيد بالهمزة والسين والتاء فأقرأ قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٩]، ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ ...﴾ [النساء: ٢٠].

ثم نقرأ قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ﴾ [البقرة: ٦١].

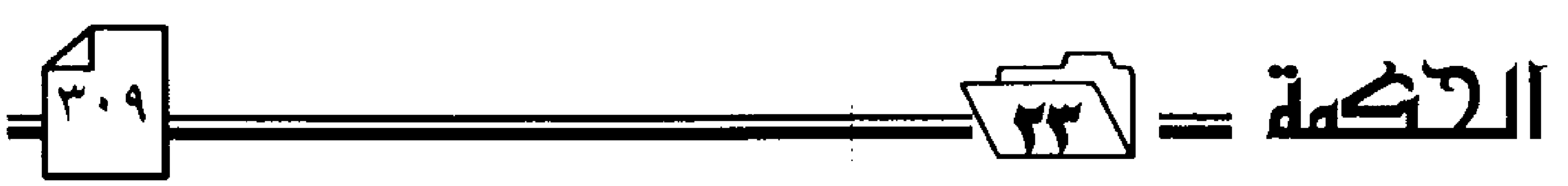
أقول: وفي هذه الآية نجد الباء تُسَلَّط على المتروك، وهذا شيء نجد غيره في عربيتنا المعاصرة.

٢٧ ـ «برد»:

قالوا: البُرْدة كساء مُرَبَّع صغير.

أقول: وكأنّها مؤنّث «البُرْد» على أننا لا نفيد كثيراً عن أسماء الأكسية والثياب مما هو في كتب اللغة، ومن هذا لا أعرف حقيقة «البَرْنكان» وأنا أجده في المعجمات: «ضرب من الأكسية». وزاد الفرّاء فقال: كساء أسود هو «برَّكان» بالتشديد، ولا يقال: برنكان.

(1) أقول: وقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ بمعنى «أعطوا» وكأنّ «أعطى» قد وُلِد من الفعل «آتى» وهو «أأتى» وبالمدّ ثم إبدال الهمزة الثانية عيناً صِيرَ إلى «أعطى».





٢٨ - «بزر»:

قالوا: البَزْر من الحَبّ للبقل.

أقول: وهذا هو الفصيح في لغة العامة، وقد ذهب المعاصرون في عربيتهم إلى «البَذْر» وهم يظنون أن ما قاله العامّة عاميّ دارج.

٢٩ - «بزز»:

قال ابن دريد في «الجمهرة»: البَزُّ متاع البيت من الثياب، وفي كتاب العين: ضَرب من الثياب.

وقالوا: رجل حسن البَزّ أي الثياب.

وجاء في «المُغرب» للمطرزيّ: البَزّ عند أهل الكوفة ثياب الكَتّان والقطن لا ثياب الصوف والخزّ.

والبزّاز بائع البَزّ، وحرفته البزازة.

والبِزّة: الهيئة، وهو حَسَن البزّة أي حسن في ثيابه وغيرها.

وقالوا: ابتَزَّ الرجل جاريته إذا جرَّدها من ثيابها.

أقول: و«الابتزاز» في العربية المعاصرة: السَّلْبُ ولم يقيّد بالثياب. وقد ذهبوا بالابتزاز في لغة الصحف إلى السَّلب والاستيلاء على ما ليس فيه وَجْه اعتماداً على ذرائع ووسائل يفرضها الطرف القويّ.

٣٠ - «بزغ»:

أقول: الفعل «بَزَغ» معروف في قولنا: بَزَغَت الشمس أي طَلَعت أو أشرقَت.

ولما تعرف في عربيتنا المعاصرة الأصل القديم للفعل بمعنى شَقَّ، قالوا: بَزَغ البيطار الدابّةَ أي شَقَّها بـ«المِبْزَغ» وهو مثل مِشرَط الحجّام.

٣١ ـ «بشر»:

«البَشَرة» ظاهر الجلد. و«المباشرة» هي مباشرة المرأة أو ما هو باليد. و«البِشارة» من هذا أيضاً ومنها الفعل بَشَّر وهو فعل متعدٍّ.

٣٢ ـ «بضع»:

أقول: البَضْع هو الشَّقّ والقطع، و«المِبضَع» آلة الفصّاد. ومن هنا جاء «البِضْع» بمعنى الجزم، و«البِضاعة» معروفة، وهي قطعة من المال.

و«المُباضعة»: المباشرة لَما فيها من معنى الشق، و«البُضْع» اسم منها بمعنى الجماع.

وقد يكون «بعض» بالقلب قريب من البضع.

٣٣ ـ «بطل»:

الباطل هو الكذب والمنكر، والبِطالة: عدم الانشغال بالعمل.

و«البَطَل» معروف وكأنه من «بَدَل»، والأبدال قوم من الصالحين بهم يقيم الله الأرض....

٣٤ ـ «بعل»:

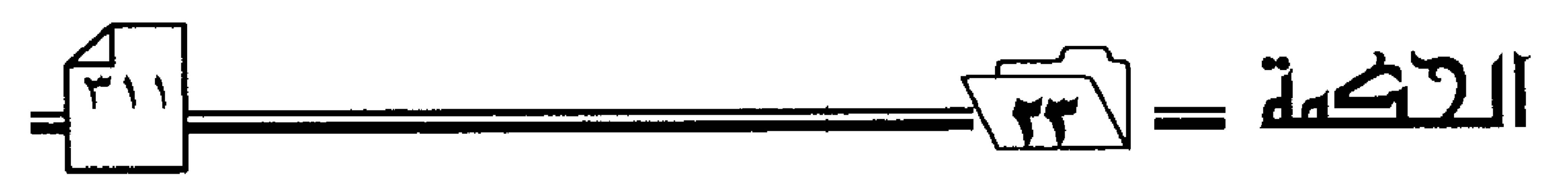
هو الزوج، و«البِعال»: ملاعبة الرجل المرأة.

٣٥ ـ «بكر»:

«البِكْر» خلاف الثَّيِّب ويقع على الرجل والمرأة، و«البَكْر» هو الفتيُّ من الإبل.

٣٦ ـ «بهق»:

«البَهَق»: بياض في الجسد.





٣٧ - «**بهل**»:

«المُباهلة»: الملاعنة.

٣٨ - «**بهم**»:

وفرس بهيم على لون واحد لا يُخالطه غيره.

٣٩ - «**تلد**»:

قالوا: «التّلاد» و«التّالد» كل مالٍ قديم، وخلافه الطارف والطريف.

ذكر المطرّزيّ: «وقوله: «لا يفرَّق بين ذوي رحم إذا كانا صغيرين أو أحدهما تليدين كانا أو مولدين»: قال صاحب التكملةً: التليد: الذي له آباء عندك، والمولَّد: الذي له أب واحد عندك. وقيل: التليد الذي وُلِد ببلاد العجم، ثم حُمِلَ صغيراً إلى بلاد العرب.

ومنه حديث شُريْح أنه «اشترى رجلٌ جاريةً وشرطوا أنّها مولّدة فوجدها تليدة فرَدَّها».

و«المُوَلّدة» التي ولِدت ببلاد الإسلام.

و«المتلد» في حديث ابن عيينة: المالك الأوّل كناسج الثوب وناتج الناقة، وحقيقته صاحب التلاد، وقوله: «وشهدت إحداهما بالتلاد»، أي بالخلال التي ذكرنا، وهي النسج والنتج والغوص على اللآلىء».

أقول: لقد أفضت في هذه الترجمة لأشير إلى فوائد قديمة لم يبق لنا منها شيء، وكأنها أوابد عفّى عليها الزمن. غير أني أجد «التّلَد» في بقية عامية دارجة عراقية في قول القائل: «لا وَلَد ولا تَلَد»، وكأنّ العبارة ومجيء «تَلَد» فيها ضَرب من الإتباع، أو أنها شيء يؤتَى به لتقوية دلالة النفي، وذلك لأني لم أسمعها في غير سياق النفي.

٤٠ ـ «ثبت»:

قالوا: «الثَّبَت» الحُجّة. وأَثبَتَ الجريحَ أوهَنَه حتى لا يقدر على الحَراك.

٤١ ـ «ثتل»:

ومنه «الثيْتَل» المُسِنّ من الوعول. وقيل: هو الذي لا يبرح الجَبَل ولقَرْنَيه شُعَب.

٤٢ ـ «ثجر»:

«الثجير» ثُفْل كلِّ شيءٍ يُعْصَر.

٤٣ ـ «ثخن»:

قالوا: ثخَنَتْه الجراحات بمعنى أَوهنَته، ومنه: «رَمَى الصيدَ فأَثخَنَه، وفي التنزيل: ﴿حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [الأنفال: ٦٢]».

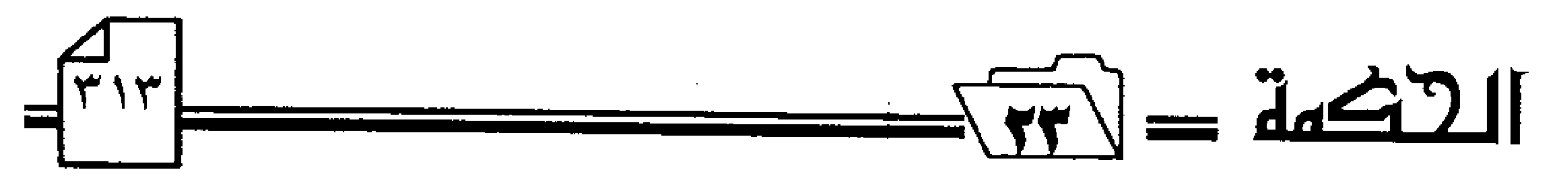
أقول: و«الثّخَن» و«الثخانة» صفة ما هو غليظ من المنسوج وغيره كالجلد ونحوه. وقد توسَّع فيه العوامّ فقالوا: رجل ثخين أي ممتلىء الجسم.

٤٤ ـ «ثدي»:

جاء في المثل: «تجوع الحُرّةُ ولا تأكل بثَدْيَيْها» يُضرَب في صيانة الرجل نفسه من خسيس مكاسب الأموال.

و«الثدي» قالوا: إنه مذكّر، وأقول: جاء في تصغيره «ثُدَيّة» وهذا يشير إلى أنه مؤنث. ومن هذا لقب زعيم الخوارج ذو الثديّة، قتل في المعركة بين عليٍّ ـ عليه السلام ـ والخوارج.

وقد وقف اللغويون على هذا فتأوّلوا أن المراد البضعة.





٤٥ ـ «ثرب»:

قالوا: «التثريب» هو اللَّوْم. أقول: ولم أرَ الفعل مستعملاً إلا في أدب مصطفى جواد ـ رحمه الله ـ.

وفي «التنزيل»: ﴿قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ﴾ [يوسف: ٩٢].

٤٦ ـ «ثطط»:

قالوا: رجل أَثَطّ: كَوْسَج، وعارض أَثَطّ: ساقط الشعر.

أقول: و«الكَوْسج»: مَن لحيته على ذقنه لا على العارضَين. و«الكَوْسَج» معرَّب وأصله «كُوسَه» بالفارسية، ولدلالته على صفة اللحية هذه، أطلق على صنف جارح من السمك لوجود ما يشبه هذه اللحية فيه. والكلمة بصيغتها الفارسية معروفة في عاميّة العراقيين لمن له هذه الصفة من اللحية.

٤٧ ـ «ثعل»:

قالوا: «الثُّعْل»: السنّ الزائدة خلف الأسنان....

٤٨ ـ «ثفر»:

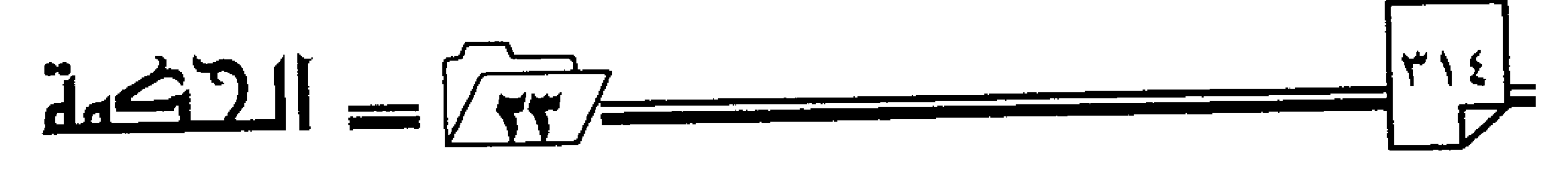
قالوا: استثفر المصارع إزاره أو بإزاره إذا ائتزر به، ثم رَدَّ طَرَفيه بين رجليه فغرزهما في حُجْزَته من خلفه.

أقول: وفي دلالة الكلمة شيء يتصل بإزار الحائض، وكيف تصنع به عند مباشرة الرجل لها (حديث الحسن).

وليس من دأبي أن أذكر هذا اللون من الأدب.

٤٩ ـ «ثفرق»:

«الثفروق»: قِمَع البُسْرة، ذكرتُه في معجم النخل.



٥٠ ـ «ثقب»:

قالوا: «الثُّقْب»: الخرق النافذ، و«الثُّقْبة» مثله.

وقال: «وثَقَّبْنَ الوصاوص والعيونا». أقول: ولهذا البيت لُقِّب الشاعر القديم المُثَقِّب العبدي.

وأما خرق الحائط ونحوه بالنون.

٥١ ـ «ثقل»:

و«الثَّقَل»: متاع المسافر وحَشَمه.

٥٢ ـ «ثكل»:

قالوا: ثَكِلَت المرأة وَلَدَها: مات منها ثُكَلاً.

أقول: وهي ثاكل وثكلَى.

٥٣ ـ «ثمل»:

قال أبو طالب:

وأبيضَ يُسْتَسقَى الغمامُ بوجهه ثمال اليتامى عصمةٌ للأراملِ

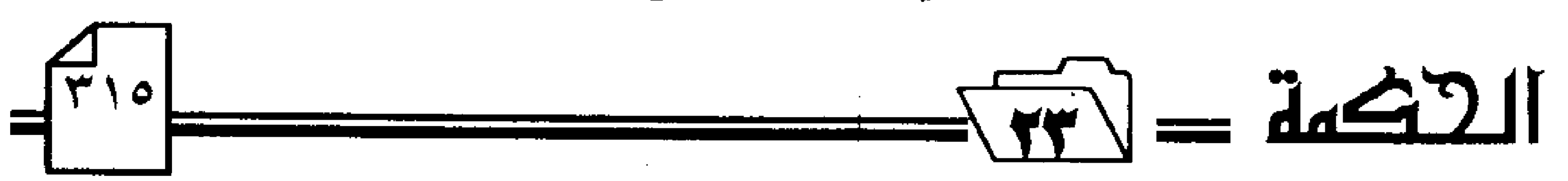
والثِّمال: الملجأ.

٥٤ ـ «ثوب»:

أقول: «التثويب» بمعنى الدعاء جاء من أن الرجل المستصرخ يرفع ثوبه ويحرّكه ليراه المستغاث فيخفَّ لنجدته، ولذلك قيل: ثَوَّب الداعي.

ومن ترديد الدعاء احتمل الفعل «ثابَ» معنى الرجوع.

والتثويب: قول المؤذن في صلاة الصبح: الصلاة خير من النوم.





٥٥ - **«جبب»**:

الجَبُّ: القطع، ومنه المجبوب وهو الخَصيُّ الذي استُؤصِل ذكره وخُصياه.

٥٦ - **«جدد»**:

أقول: الجَدُّ هو القطع، وأكثر ما ورد من هذا الأصل يشير إلى معنى القطع.

٥٧ - **«جذر»**:

قالوا: الجَذْر أصل الحساب كالعشرة تُضرب في عشرة فيكون جذر المئة، ويُسمَّى المجتمع منه مجذوراً، وهو نوعان: ناطق وأصمّ.

وفي كلام عائشة - رضي الله عنها -: «سبحان مَن لا يعرف الجذر الأصمّ إلا الله».

٥٨ - **«جري»**:

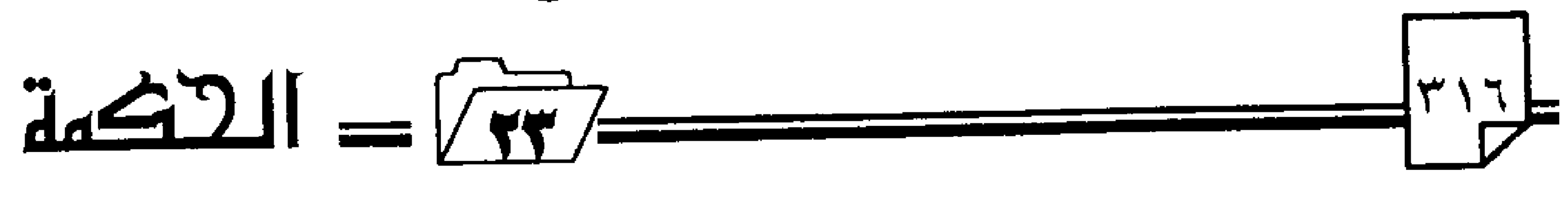
قالوا: «الجَريُّ» هو الوكيل، لأنه يجري في أمور مُوكّله.

٥٩ - **«جزأ»**:

قالوا: جَزَأَتِ الإبلُ بالرُّطْب عن الماء، واجتزأت إذا اكتفت، وأجزأني الشيءُ بمعنى كفاني، والجزاء بهذا كفاية الشيء. وأما جَزَى عنه جزاءً بغير همز بمعنى قَضَى.

٦٠ - **«جزر»**:

أقول: «الجزر» هو القطع، والجَزْر خلاف المَدّ هو انقطاع الماء. وسائر فوائد هذا الأصل يشير بصورة ما إلى القطع.



٦١ ـ «جزف»:

جاء في كتاب العين: الجُزاف في البيع والشراء وهو بالحدس بلا كيل ولا وزن، والقياس الكسر، يعني إذا بُني على الفعل.

٦٢ ـ «جشأ»:

«الجُشاء» صوت مع ريح يخرج من الفم عند الشِّبَع، و«التجشُّؤ» تكلّف ذلك.

٦٣ ـ «جشر»:

يقال: «جَشَرنا الدوابَّ» إذا أخرجناها إلى المرعى فلا تروح.

٦٤ ـ «جعل»:

و«الجُعْل» ما يُجعَل للعامل على عمله، وما يُعطى للمجاهد ليستعين به على جهاده.

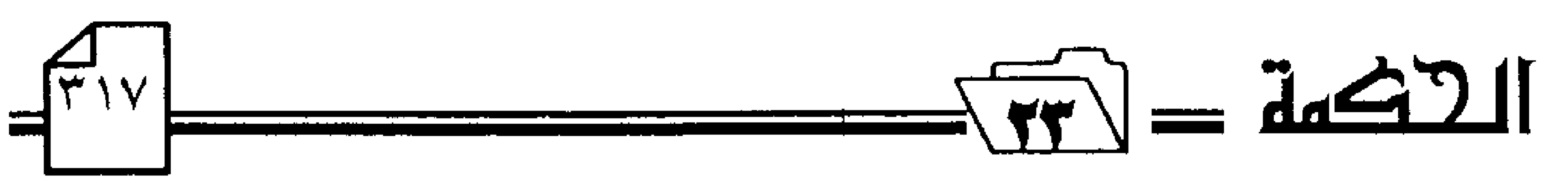
٦٥ ـ «جلح»:

ورجل «أجلح»: انحَسَرَ مقدَّم شعره، وهو فوق الأنزَع، ودون الأجلَى والأجله.

٦٦ ـ «جلو»:

قالوا: جلا السلطان القوم عن أوطانهم، وأجلاهم.

ومنه قيل لأهل الذمّة من اليهود «جالية» لأن عمر أجلاهم عن جزيرة العرب لما تقدم من أمر النبيّ ـ عليه السلام ـ فيهم، ثم لزم هذا الاسم كلَّ مَن لزمته الجِزْية من أهل الكتاب والمجوس بكل بلد، وإن لم يُجلوا عن أوطانهم.





٦٧ ـ «جنب»:

وقالوا: «جُنِبَ» الرجل، فهو مجنوب بمعنى أصابه «ذات الجنب» وهي علّة معروفة.

٦٨ ـ «جهض»:

قالوا: أَجهَضته عن الأمر بمعنى أعجلته وأزعجته، ومنه الحديث: «طلبنا العدوّ حتى أجهضناهم» أي أنهضناهم وأزلناهم عن أماكنهم.

أقول: و«الإجهاض» في عربيتنا المعاصرة مصطلح علمي يتصل بالمرأة الحامل يسقط حملُها أو تُسقطه هي عن قصد. وقد تصرَّف به المعربون وتوسعوا فنراهم يقولون مثلاً: أجهض الجمهور ما تريده الحكومة، أي أبطلوه قبل أن يقع.

٦٩ ـ «حجر»:

قالوا: «الحَجْر» المَنْع، ومنه حَجَرَ عليه القاضي في ماله.

أقول: وكأن هذا في الأصل من «الحَجَر» وذلك أن المحجور ممنوع عنه ما يراد منه، فكأنه حبيس ضُرِبَ عليه ببناء من حجر، ومنه قالوا: الحِجْر بمعنى الحرام.

٧٠ ـ «حجم»:

قالوا: حَجَمته عن الشيء، أحجُمُه أي كفَفْتُه ومَنَعتُه.

أقول: وفي عربيتنا المعاصرة «حَجَّمتُه» بالتضعيف.

٧١ ـ «حرب»:

قالوا: حُرِبَ الرجلُ، وحَرِب حَرَباً فهو حَرِب ومحروب إذا أخِذَ مالُه.



٧٢ ـ «حصد»:

قالوا: «أحصَدَ» الزرعُ، و«استَحْصَدَ»: حانَ أن يُحصَد فهو مُحصِد ومستحصِد.

٧٣ ـ «حصر»:

قالوا: «الحَصْر»: المنع، و«الحُصُر» من الغائط، كالأُسُر من البول وهو الاحتباس.

و«الحَصَر»: العِيُّ وضيق الصدر. والفعل من الأوّل «حُصِرَ» مبنيّاً للمفعول فهو محصور، ومن الثاني «حَصِرَ» مثل «لَبِس» فهو حَصِر، ومنه إمام حَصِرَ فلم يستطع أن يقرأ.

وقالوا: «أُحصِرَ» الحاجُّ إذا منعه خوف أو مَرَض من الوصول لإتمام حجّه أو عُمرته. وإذا مَنَعه سلطان أو مانع قاهر في حَبْسٍ أو مدينة قيل «حُصِرَ».

و«الحصير» المحبِس، ورجل حصور لا يأتي النساء كأنه حُبس عما يكون من الرجال.

٧٤ ـ «حصص»:

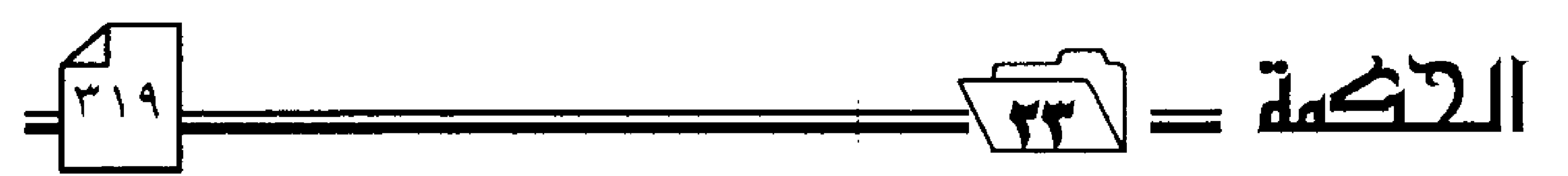
ورجل أحَصّ: لا شعر له.

٧٥ ـ «حصن»:

قالوا: «الحُصْن»: العِفّة، وكذا «الإحصان». و«الحِصن»: كل مكانٍ محميّ لا يُتوصَّل إلى ما في جوفه، وقد حَصُنَ المكان وهو حصين.

٧٦ ـ «حضر»:

احتُضِرَ: مات بالبناء للمفعول وهو مُحتَضَر.





٧٧ ـ «**حضن**»:

«الحاضنة»: المرأة توكَل بالصبيّ فترفعه وتربّيه، وحَضَنَت ولدها حَضانة.

٧٨ ـ «**حطب**»:

و«حَطَبَ» بفلان: سَعَى به ووشى. و«الحَطَب»: النميمة في قوله تعالى: ﴿حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ﴾.

٧٩ ـ «**حطط**»:

و«حَطَّ» من الثمن كذا: أسقَطَ، واسم المحطوط: الحطيطة.

٨٠ ـ «**حفد**»:

قالوا: الحَفدُ: الإسراع في الخدمة. والحَفَدة: الخَدَم والأعوان، ومنه قيل لأولاد الابن أو لولد الولد «حَفَدة».

٨٠ ـ «**حفر**»:

قالوا: «حَفَرَت» أسنانه: فَسَدَت وتأكّلت. و«حَفِرَت حَفَراً».

٨١ ـ «**حكر**»:

قالوا: «الاحتكار»: حبس الطعام للغلاء، والاسم الحُكْرة.

٨٢ ـ «**حلس**»:

«الحِلْس»: كساء يكون على ظهر البعير تحت البَرْذَعة، وتحت السرج للفرس، ويُبسَط في البيت تحت حُرّ المتاع. ويقال: فلان حلس بيته على المَثَل.



٨٣ ـ «**حمز**»:

ونبيذ حامِز فيه حرقة. ومنه «الحمزة» بقلة في ذوقها لذع للّسان.

٨٤ ـ «**حمل**»:

قالوا: «الحَمُولة» ما يُحمَل عليه من بعير أو فرس أو بغل أو حمار. و«الحُمُولة» بالضمّ الأحمال.

أقول: والحُمُولة بالضم تعني الأحمال جمع «حِمْل» من أبنية التكسير العزيزة التي لم يبق شيء منها في العربية المعاصرة، ومنها: البُعولة والحزونة والسهولة والعمومة والخؤولة وغيرها. وقد استحال شيء منها إلى المصدر ومن ذلك: السهولة والرجولة والأمومة والعروبة، ولم يفطن المعربون إلى أصل البناء. و«المَحْمِل» مثل المسجد هو الهودج الكبير الحجّاجيّ.

أقول: وهو «المحمَل» بفتح الميم الثانية في العربية المعاصرة، وقد توسّع المعربون فيه فجعلوه لكل شيء يُحمَل عليه من غير الحيوان.

٨٥ ـ «**حمو**»:

«أحماء المرأة»: ذوو قرابة زوجها، والواحد إما حَماً كعصاً، وحَمٌ كأخٍ.

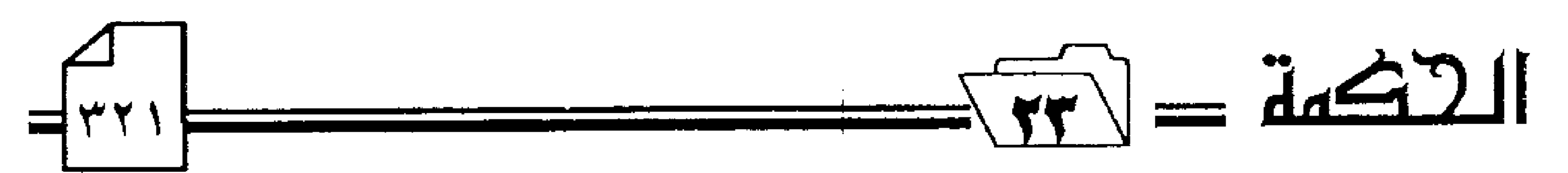
٨٦ ـ «**حوص**»:

«الحَوْص»: الخياطة.

و«الحَوَص»: ضيق إحدى العينين عن الأخرى، قاله الليث، وهو في كتاب العين. ولدى غير الخليل: هو ضيق في العينين معاً.

٨٧ ـ «**حوط**»:

قالوا: «الحائط» هو البستان.





أقول: وكأن البستان قد أحيط به.

٨٨ - «**حول**»:

قالوا: «حالت» النخلة: حملت عاماً وعاماً لا، وهي حائل.

و«أحَلْتُ» زيداً بما كان له عليَّ وهو مئة درهم على رجل، فاحتال زيد به على الرجل، فأنا «مُحيلٌ» وزيدٌ «مُحال»، والمال مُحال به.

٨٩ - «**ختن**»:

قالوا: «الخَتَن»: هو كل ما كان من قبيل المرأة مثل الأب والأخ وهكذا. وعند العامّة: خَتَن الرجل زوج ابنته.

أقول: وكلمات القرابة في العربية القديمة قد تختلف عنها في عربيتنا المعاصرة.

وقال الليث (كتاب العين): لا يقال لأهل بيت الخَتَن إلا أختان، وأهل بيت المرأة إلاّ أصهار، ومن العرب من يجعلهم كلهم أصهاراً، والفعل المصاهرة.

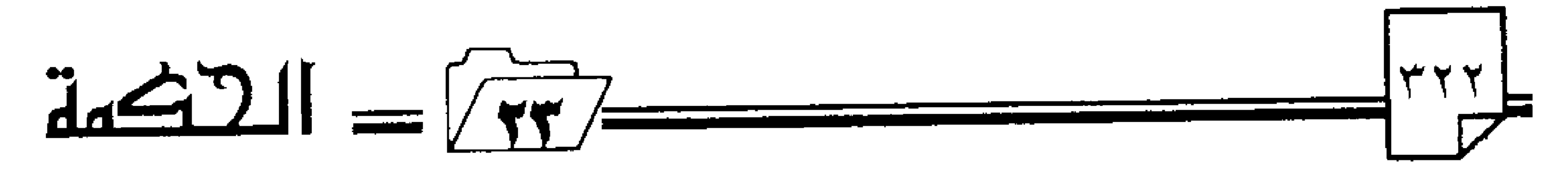
وعن الأصمعي: الأحماء من قبل الزوج، والأختان من قبل المرأة، والأصهار تجمعهما.

٩٠ - «**خِثْي**»:

وجمعه «أخثاء» وهو للبقر كالرَّوْث للحافر.

٩١ - «**خدج**»:

جاء في الحديث: «**كلُّ صلاةٍ لم يقرأ فيها بأمّ الكتاب هي «خِداج»**»، أي ناقصة.



وأخدَجت الناقة إذا ألقت ولدها ناقص الخَلْق.

أقول: ولي أن أقول: إن العلم المؤنث «خديجة» ويعني التي وُلدت خداجاً يراد بها إبعاد عين السوء لتنعم بالحياة. وهذا نظير طائفة من الأعلام التي تعني في الحقيقة معاني حقيرة كقولهم «زابالة» ومعناها معروف علماً لبعض مواليدهم، وهذا كثير.

٩٢ - «خرث»:

قالوا: «الخُرثيّ»: متاع البيت. وعند الفقهاء: سَقَطُ متاعه. ومنه حديث عمير: أعطاه من خُرثيّ المتاع، قال: يعني به الشَّفَق منه، وهو الرديء من الأشياء. يقال: ثوب شَفَق أي رديء رقيق.

أقول: يقال: ثوبه شَفَق أي سخيف رديء النسج. وقد يكون لي أن أقف وقفة قصيرة على ما هو «سخيف» فأقول: إنه وصف للنسج الرديء، الذي يبدو سَداه من لحمته، ومن هنا استعير للعقل غير المحكم على السعة والبدل، فصار هذا المستعار هو الشائع ونُسي الأصل.

٩٣ - «خرج»:

و«الخَراج» ما يخرج من غلة الأرض أو الغلام، ومنه: الخَراج بالضمان أي الغلّة بسبب أن ضَمِنتَه ثم سُمّي ما يأخذ السلطان خَراجاً، فيقال: أدّى فلان خَراج أرضه، وأدّى أهل الذّمّة خَراجَ رؤوسهم، يعني الجزية.

أقول: و«الخَراج» مصطلح علميّ تاريخيّ من الفعل «خرج». وهذا قد استفيد منه مصطلح آخر نجده في ثنائية الدخل والخَرج، وسنعرض له في «دخل» أيضاً.

و«الخُراج» البثرُ، الواحدة خُراجة وبَثْرة، وقيل: هو كل ما يخرج على الجسد من دُمَّل ونحوه.





٩٤ - «خرص»:

قالوا: خَرَصَ النخلَ: حَزَرَ ما عليها خَرْصاً، والخِرْص المخروص.

أقول: وهذا ما زال في عاميّة أهل النخل في جنوبي العراق.

٩٥ - «خرف»:

جاء في الحديث: «**عائد المريض على مخارف الجنّة حتى يرجع**». جمع مَخْرَف وهو جَنَى النخل... وقيل: المخرف: الطريق.

أقول: ومن هذا «الخُرافة» أي ما اختُرِف منها. واستعارتها للأحاديث المستملحة، وهذا نظير «الفُكاهة» من الفاكهة.

وقالوا: و«الخريف» أحد فصول السنة لأنه يُختَرف فيه الثمار...

٩٦ - «ضغط»:

قالوا: «الضغط» هو العصر، ومنه: ضَغطة القبر. والضُّغطة: القهر والإلجاء.

أقول: وقد أفاد أهل العلم الحديث فقابلوا بـ «الضغط» كلمة «Pressure» في الفيزياء وغيرها. وأضيف إلى مفهوم «الضغط» في العربية المعاصرة الذي صرف فيه إلى ما هو إجبار وتأثير، فكان له حضور كبير في لغة السياسة.

٩٧ - «ضلع»:

أقول: «الضِّلْع» وكذلك «الضِّلَع» واحد أضلاع الصدر. وقد استعير إلى دلالات أخرى في عصرنا لدى البنّائين وغيرهم.

ومنه جاء «الضَّلْع» بمعنى الاعوجاج والمَيل، وقد ذهبوا بـ«الضالع» إلى الجائر، والفعل «ضَلَع».

و«الضَّلَع»: الاعوجاج خلقة يكون في المشي، والفعل «ضَلِعَ».



وكأني أذهب إلى بعض هذا في «الظَّلْع» للرجل والدابة في المشي وأشير إلى قرب الضاد من الظاء في النطق على سبيل الخطأ.

ولي أن أختم هذا الموجز فأشير إلى عدم وضوح الفرق الصوتي لدى المعربين القدماء بين صوتي الضاد والظاء لما وجدته من خلطهم بين الصوتين في «ضلع» و«ظلع». وقد أجد هذا في الأصلين «بَهَضَ» و«بَهَظَ» فهما بمعنىً، وبَهَضَ الأمر بمعنى شقَّ ومثله «بهظ».

وقد يكون لي أن أرى تمييز الأقدمين بين الأصوات غير سديد، فهو يتناول الرسم. لقد قالوا: «الباء الموحّدة» تمييزاً لها عن «الياء» التي قالوا فيها المثنّاة التحتية. وقالوا: «الحاء المهملة» تمييزاً لها عن «الخاء المعجمة»، وفرقوهما عن «الجيم» التي قالوا فيها «الجيم الموحّدة التحتية». ومثل هذا «العين المهملة» و«الغين المعجمة» وكذلك «الراء المهملة» و«الزاي المعجمة».

وقد وجدت الخفاجي في «شفاء الغليل» قد أثبت «الظاء المشالة» ليبعدها عن «الضاد»، وقد أراد أن تشال بالألف بمعنى ترتفع.

وكأن البوصيريَ في همزيته المشهورة أشار إلى هذا المعنى من الارتفاع في قوله:

وبهم فخر كلُّ من نطق الضا ... دَ فقامت تغار منها الظاءُ

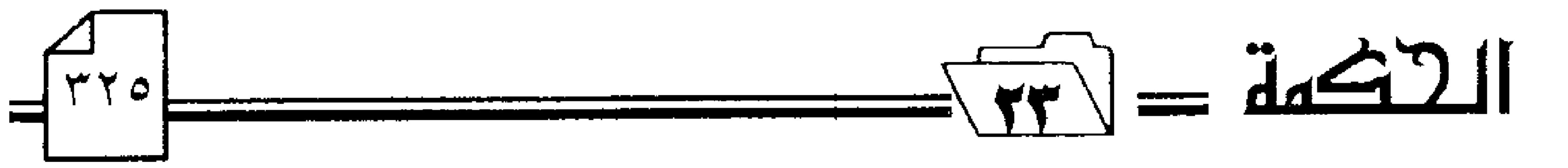
وفي هذا إيماء إلى أن الغَيران يأبى قائماً.

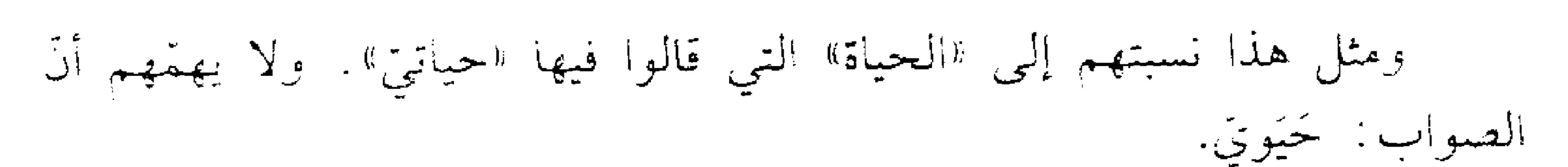
ومثل هذا جاء في همزية ابن نباتة:

سَرى في حروف اللفظ سِرٌّ ... لمنطقه وللضاد احتباءُ

ألم تَرَ أنها جَلَست لفخرٍ ... وقامت غيرةً للضاد ظاء

وأتجاوز هذه اللمعة في الرسم والصوت إلى شيءٍ من خلط الصحفيين الذين جهلوا الصواب ولا يهمُّهم أن يكون منهم هذا الجهل. إنهم يثنّون «المباراة» فيقولون: مباراتان. ولا يهمهم أن الصواب: مُبارَيتان.





ومثل هذا نسبتهم إلى «الحياة» التي قالوا فيها «حياتي». ولا يهمّهم أنّ الصواب: حَيَوِيّ.

وأقول: ولو احتاج أحدهم أن ينسب إلى «الصلاة» لكان له مثل ما كان في النسب إلى «الحياة»، ولم يفطن إلى الصحيح الذي جرى عليه العامّة في بعض بلاد الشام الذين جُبلوا على شيء من فصاحة في قولهم: فلان «صَلَوِيّ» نسبةً إلى «الصلاة».

وأذكر أني قرأت في «المعجم العسكري العراقي» أن مصنفه أثبت من المصطلح: «الرتل الزكوي» و«الزكوي» نسبة إلى «الزكاة»، ومفاده أن يكون نظام الجند في رصفهم اثنين اثنين.

أقول: وصاحب هذا المعجم هو الأستاذ عبد المسيح وزير.



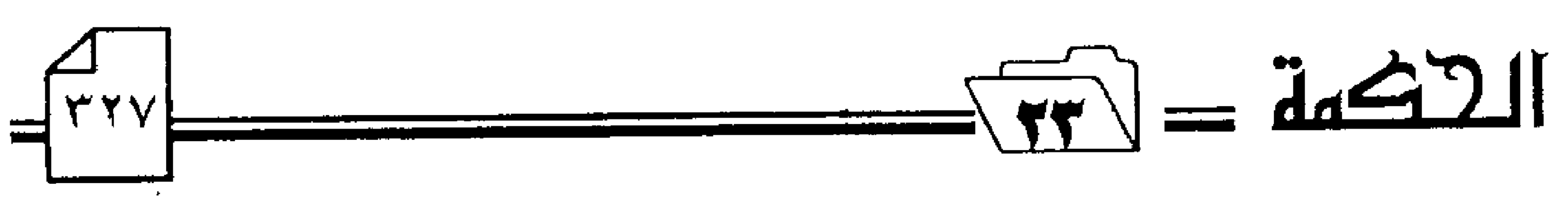


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى التابعين له بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: يتعرض الدين الحنيف في هذا العصر إلى شبهات كثيرة تثار حول مصادره الأساسية باسم التجديد والتطوير، والتجديد من سمات الدين الحي، وقد جدَّد الله في الرسالات والأنبياء مراعاة لحال البشرية التي كانت تنمو وتتطور، فيجدّد لها الشرائع بما يقتضي نموها وتطورها، فلما بلغت رشدها وكمالها في عهد محمد ﷺ، جاءت الرسالة الخاتمة بشريعة بيضاء كالشمس، لا تبدَّل ولا تلغى، ولا تحرَّف، ولا تُنسخ، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك.





ولما كان الأنبياء فيما مضى يقومون بدور الدعوة إلى شرائع الرسل التي لم تنسخ في أزمانهم، كانت مهمة العلماء في هذه الأمة الدعوة إلى رسالة محمد ﷺ، لذا فدورهم كدور الأنبياء فيما مضى، ولذلك كان العلماء ورثة الأنبياء.

وإذا كان التجديد قد توقف في الشرائع والأحكام ببعثة محمد ﷺ، فإنه لم يتوقف من حيث وجود الرجال المخلصين، الذين يقودون الناس إلى منهج النبوة، ويردُّونهم إلى الصواب، ويصلحون ما أفسد الناس من بدع، وما تركوه من سنن، لذا اقتضت حكمة الله أن يرسل كل مئة عام من يجدِّد دين هذه الأمة. فوظيفة المجدد هي التذكير بالعهد الأول، وإزاحة البدع والتراكمات التاريخية عن منهج النبوة، وتحبيب هذا المنهج للناس، وتقريبه إليهم وتقريبهم له، حتى يصبح هنالك اتحاد بين الدعوة والمؤمنين بها، ولا تبقى مجرد حبر على ورق لا صلة له بواقع الناس ومجرى حياتهم.

فالتجديد في الدين مطلوب كما ذكرت، ولكن له أسسه ووسائله، وشروطه وآدابه، وأهله ورجاله، فلا بد من احترام المرجعيات الدينية وأصحاب التخصص، فكما لا يصح لأي إنسان أن يدلي بدلوه في الطب والهندسة إلا إذا كان مختصاً، فكذلك الأمر بالنسبة للدين، فهنالك علوم لا بد من الإلمام بها قبل التعاطي مع التفسير أو الحديث أو الفقه وغير ذلك من العلوم الدينية.

وقد تعرض للكتابة في الأمور الدينية والفكر الإسلامي نفر من الكتّاب لم يتخصصوا بالدراسات الإسلامية، وأثاروا الشبهات حول مصادر التشريع الإسلامي باسم التجديد كما ذكرت آنفاً، ولم يتعرفوا على مناهج العلوم الإسلامية، بل انبهروا بالمناهج الغربية، والعلوم المادية، والحضارة المعاصرة، فأرادوا أن يجددوا في الفكر الإسلامي دون امتلاك أدواته من رصيد معرفي كبير بالتراث الإسلامي، والتاريخ العربي الإسلامي، ومصادر هذا الدين، وكيفية التعامل معه بيسر وسهولة، ومعرفة قدرات هذه الأمة

وركائزها الفكرية والمعرفية والنفسية والاجتماعية، وظنوا أنهم بمجرد إلقاء التهم الجزاف للتراث الإسلامي والعلماء المسلمين، وبمجرد عرض شبهاتهم الجديدة البراقة الملتفة بدعاوى المنهجية العلمية والحرية الفكرية ستتبعهم الأمة، وستعكف على ما يقولونه، وتنصرف عن أهل العلم المتخصصين، ورجالاته المخلصين، ألسنا في عصر الموضة والأزياء الجديدة والعولمة والحداثة واكتشاف الفضاء.. إلخ؟، وقد نسي هؤلاء أن دون ذلك خرط القتاد، فكم حاول مَن قبلهم ذلك ولم يفلحوا؟! فإن الله تعهد بحفظ دينه، من الغلو والتحريف والتبديل والتغيير، وظنوا أنهم بإلقاء هذه الشبهات التي ألبسوها مسوح الفكر والتجديد سيكون لهم من المركز الاجتماعي ما كان لعلماء النهضة في أوروبا، الذين خلَّصوها من ليل العصور الوسطى، وقادوها إلى التقدم والعمران..

بيد أن الأمر مختلف تماماً، فنحن أمة لا تحارب الفكر، ولا تزدري المعرفة، بل هي تمجِّد العلم والمعرفة، وتاريخنا العلمي خير دليل على هذا، والحرية الفكرية في ديننا لا حدود لها، ولذلك استوعب الإسلام من تعدد الفرق والمذاهب والتيارات تحت لوائه ما لم يستوعبه دين آخر، وهذه ظاهرة صحية طيبة في حياة أمتنا الثقافية، وعليه، فليس لدينا ليل كالليل الذي عانت منه أوروبا ينبغي أن ننهض منه، ونحن لا نخشى من الأفكار الجديدة، لأننا واثقون بديننا، وتراثنا، وعلومنا، وتاريخنا، ومستعدُّون لأن نتقبل النصح، ونتعامل بالحوار، ونستمع إلى الرأي الآخر إذا كان سليماً معافى، وليس شنشنة واجتراراً لأفكار المستشرقين والملحدين، ونعتقد أن مصير كل دعوة مناهضة للأسس والثوابت التي قام عليها بناء هذه الأمة هو الموت أو الانتحار، وصدق الله القائل: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٧].

وقد ظن بعض الباحثين الجدد أن لا بد من تشذيب الإسلام، وتهذيبه، وعقلنته، وتطويره ليوافق كل الأهواء والرغبات الإنسانية، ولكي يتلاءم مع عصر





العولمة والألفية الثالثة. فجاؤوا بفكر استشراقي محدث فارغ المحتوى، وأشاعوا أن القرآن يختلف عن الكتاب، بحجة أن المصطلَحين غير مترادفين، ولا مكان للسنة عند بعضهم، فهي من صنع اليهود وأعوان السلطان، ورفضوا الإجماع والقياس، وأثاروا الشبهات حول الفقه الإسلامي والأحكام الشرعية، ظانّين أن هذا هو التجديد، وإنما هم ينقضون عرى التشريع الإسلامي عروة عروة.

ولأن النصح لأئمة المسلمين وعامتهم من أسس ديننا الحنيف، فإني أخذت نفسي بالعزيمة، وبدأت في كتابة هذا البحث، وأنا هنا لا أحاكم أشخاصاً، وإنما أناقش أفكاراً، ولذلك لم أذكر أسماء الكتّاب في المتن، واكتفيت بالإشارة إليها مع أسماء الكتب في الهوامش، ونودُّ أن نبيّن الحق، وندرك أن الأمة ليست عمياء، وهي تستطيع أن تدرك الحق بفطرتها السليمة، كما تستطيع أن تدركه بالبحث والتجريب، فليست بحاجة إلى وصاية من أحد، ولا يستطيع أن يضلّلها أحد بالنهاية، والله الموفق.

الموقف من مصادر الشريعة الإسلامية

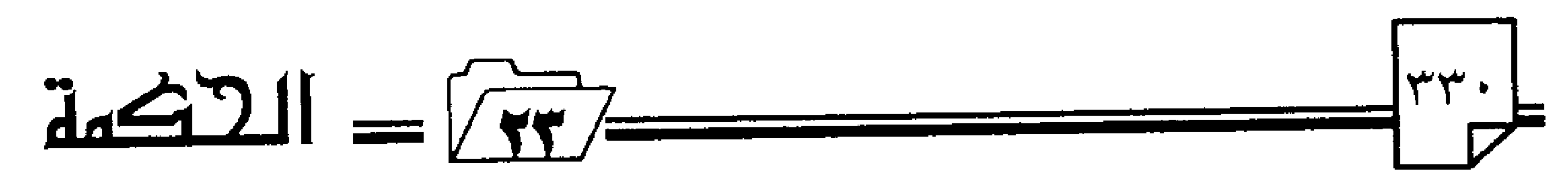
تمهيد:

يرى أحد المعنيين بالفكر الإسلامي المعاصر أن أدلة أصول الأحكام الأربعة: **القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس**، قد سيطرت على الفكر الإسلامي، يقول: (وقد كانت هذه قطعة أكاديمية تدرس في المعاهد المتخصصة، حتى جاءت أزمة الدعوة الإسلامية فعممتها بين الجمهور، بحيث لم تعد مجرد قاعدة في أصول الفقه، ولكن قاعدة للفكر الإسلامي، لأن الفقه الإسلامي يشمل مجالات الحياة)[١].

ويرى أيضاً أن لهذا المنهج أصله التاريخي والمبدئي، ولكن هذا لا ينفي قصوره، يقول: (على أن انتفاء الخطأ في المنهج إذا طبّق تطبيقاً سليماً

---

(١) ما بعد الإخوان، جمال البنا، ص١٠٧.



لا ينفي وجود قصور عن التوائم مع تطور الأوضاع السياسية والاقتصادية، وهو قصور لم يظهر أيام الرسول، ولا أيام الخلفاء، لما أشرنا إليه من وحدة الزمان والمكان، واختلاف الأوضاع)[1].

وهذا كلام عام لا تؤيده الحجة والبرهان حتى الآن، ويمضي الكاتب قائلاً: (ولا يقلُّ عن هذا أهمية أن المنهج قلَّما طبق تطبيقاً سليماً، لأن العودة إلى القرآن اكتنفتها تأويلات وتفسيرات مجافية للقرآن، بحيث إن المسلمين عندما أخذوا بها بفكرة أن هذا هو القرآن، فإنهم بحقيقة الحال أخذوا بشيء آخر غير القرآن، بل مما يجافي القرآن)[2].

وهذا أيضاً حكم عام غير مدعم بالأمثلة، ويعوزه الدليل والبرهان العلمي، لأن كل دعوى بلا برهان هي مرفوضة منهجياً وعلمياً.

وسوف نستعرض شبهات الكتّاب تجاه مصادر الشريعة الإسلامية بالتفصيل.

المبحث الأول
الموقف من القرآن الكريم وعلومه

أولاً: مقدمة:

يرى أحدهم أنه لا بد من البحث والتنقيب في القرآن الكريم، وتجاوز منهج الصحابة الذي يقف مع بعض آيات القرآن موقف التفويض، يقول: (فإذا سألني سائل الآن: ألا يسعك ما وسع الصحابة في فهم الكتاب والقرآن؟ فجوابي بكل جرأة ويقين هو: كلا. لا يسعني ما وسعهم، لأن أرضيتي العلمية تختلف عن أرضيتهم، ومناهج البحث العلمي عندي تختلف

(١) ما بعد الإخوان، جمال البنا، ص١٠٨، ١٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٩.




عنهم، وأعيش في عصر مختلف تماماً عن عصرهم، والتحديات التي أواجهها تختلف عن تحدياتهم. إنني أواجه فلسفات قوية ومنيعة، دخلت عقر داري، وأواجه تقدماً علمياً يؤثر على كل حركة وكل قرار أتخذه في حياتي، وأكون متوهماً إذا قلت أو قبلت أنه يسعني ما وسعهم)[١].

والحقيقة أن الصحابة رضي الله عنهم لم يقفوا موقف التفويض إلا بآيات الصفات والمتشابهات، ولكنهم فيما عدا ذلك فقد فسروا القرآن للناس، وتفسير الطبري، وكتاب الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي حافلان بذلك، وموقفهم في عدم تأويل آيات الصفات هو موقف سليم، فمن ذا يستطيع أن يتكلم عن الذات الإلهية والله سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ولا يحيط به شيء؟!

ويؤكد الكاتب على أن التأويلات الجديدة التي أتى بها ليست نهائية ولا هي بملزمة للأجيال القادمة، يقول: (علينا أن لا ننسى أن التأويلات التي نؤولها في عهدنا قابلة للتطوير أو النقض على مر السنين، لأن تأويلات عصرنا تقوم على أساس نسبية معرفتنا للحقيقة، وهذا هو أهم بند علينا أن لا ننساه، وعلينا أن نؤكد عليه للأجيال القادمة لكي لا تتحجر ولا تتزمت، ولكي تكون روح المنهج العلمي في البحث عن الحقيقة هي المهيمنة على أجيالنا المقبلة)[٢].

وهذا كلام غير علمي، إذا كانت هذه التأويلات قابلة للتطوير أو النقض فمعناها أنها لا ترتكز إلى قواعد منهجية ثابتة، لأن المنهج الصحيح يعطي نتائج صحيحة، فهي لا تعدو أن تكون ظنوناً لتأويل النص، أو لبيان المراد منه، والظن لا يغني عن الحق شيئاً.

ويؤكد الكاتب أن طبيعة الإسلام (دين الحنيفية) هو التطور والتغير

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٥٦٧.

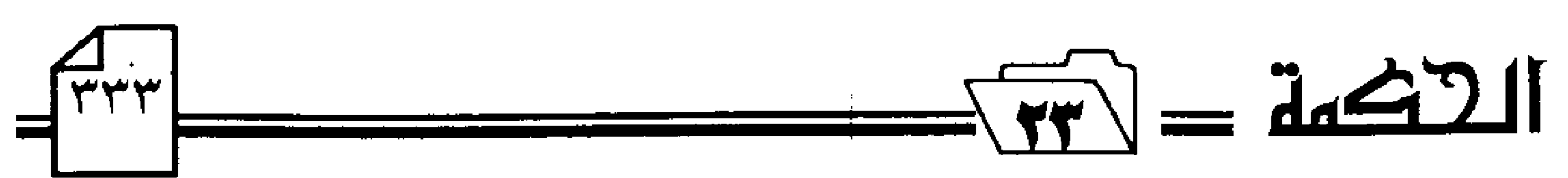
(٢) المرجع السابق، ص٥٠٢.

لملاءمة أوضاع الناس وأحوالهم، يقول: (إن الإسلام دين الفطرة، وهو دين الحنيفية المتغيرة حسب الزمان والمكان، وحسب الأحوال الاجتماعية والاقتصادية، وهو متطابق تماماً مع فطرة الناس والتي تحمل تشابهاً كبيراً مع قوانين الطبيعة)[1].

وهذا الكلام فيه خلط عجيب، لأن تغير الحنيفية المتوافقة مع الفطرة، يستلزم تغير الفطرة، ومن قال: أن الفطرة متغيرة؟ إن الله فطر النفس الإنسانية على الخير والشر معاً ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّنٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَنٰهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس: ٧، ٨]، وفطره على حب الشهوات ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ﴾ [آل عمران: ١٤]، وفطره على حب الخير أيضاً ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾﴾ [العاديات: ٨]، والإنسان هو الإنسان منذ عهد آدم حتى قيام الساعة، إما أن يعيش لهواه وذاته وأهوائه، أو أن يعيش لدين الله الذي خلقه الله من أجله. ونضرب مثلاً لذلك بقوم لوط عليه السلام، فالفطرة السليمة تقتضي أن تكون العلاقة الجنسية بين الزوجين: الذكر والأنثى، فحين تجاوزوا حدود الفطرة، ونشأ عندهم ما يسمى اليوم بـ«**المثلية**»، عاقبهم الله أشد العقاب، فالفطرة لا تتغير، ولا ينبغي لها أن تتغير، ومن هنا قالوا: **لا جديد تحت الشمس**.

والحنيفية أيضاً لا تتغير ولا تتطور، لأن التغير معناه فقد الخصائص الأولى، فحين تتحول الخمر إلى خل، لا يمكن بيعها على أنها خمر، وكذلك حين يتحول أي مبدأ إلى مبدأ آخر لا يمكن القول أن المبدأ الجديد هو المبدأ القديم، لأن الجديد ممكن أن يتحول إلى مبدأ ثالث، والثالث إلى رابع، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، فلا يلزم أن تكون المبادىء التي تحولت وتغيرت هي عين المبدأ الأول، لأنها لو كانت هي

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٥٧٥.

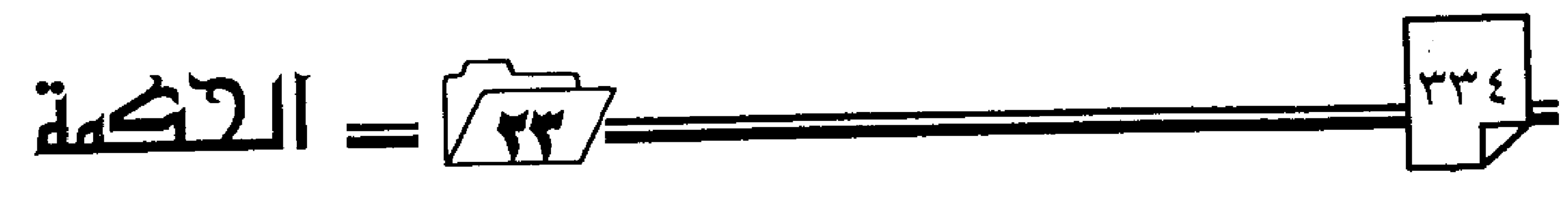


عينه لقلنا: إذاً: هذا المبدأ لم يتطور، وإذا كانت غيره فهذا يعني نهاية المبدأ الأول. فلا يعقل أن يتغير الشيء ويبقى هو كحاله قبل التغيير، فهذا محال، فإذا قلنا إن الحنيفية تتبدل فهذا يعني أن الصورة التي تبدلت إليها الحنيفية ليست هي الصورة الأولى التي كان عليها إبراهيم عليه السلام، وبإمكانك أن تسميها ما شئت إلا أن تطلق عليها لفظ الحنيفية، فهذا محال.

ويضيف الكاتب بأن العرب لم يهتموا بفهم القرآن، بل هجروه، لعدم توفر أدوات البحث العلمي لديهم، ويستوي في الهجران الكافرون وأكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين على حد سواء، يقول: (لقد اهتم العرب بفهم الرسالة اهتماماً شديداً، وأعطوها كل وقتهم وجهدهم، وجاهدوا في نشرها بين الأمم، ولكنهم لم يهتموا بفهم القرآن، لأن القرآن بحاجة إلى تفرغ ووضع حضاري معين وبحث علمي، لذا قال تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ [الإسراء: ١٠٦]، قال: ﴿عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ ولم يقل على الذين اتقوا، فكلما زادت معاهد البحث العلمي وزاد عدد المتفرغين لهذا البحث، وزاد عدد الاختصاصات زاد فهم الناس للقرآن، هذه الشروط لم تكن متوفرة في عهد النبي ﷺ، وهذه الظاهرة وردت في سورة الفرقان بقوله: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴿٣٠﴾﴾ [الفرقان: ٣٠]، فقوم الرسول هم العرب، كل العرب، لاحظ قوله: ﴿إِنَّ قَوْمِى﴾ إذ لم يقل: إن الذين كفروا من قومي، ولو عنى المسلمين لقال أمتي، لأن العرب قومه والمسلمون أمته، هذه الآية تنطبق على العرب جميعاً بما فيهم الصحابة والخلفاء الراشدين من أبي بكر الصديق إلى علي بن أبي طالب)[1].

إن اتهام أكابر الصحابة بعدم فهم القرآن وهجرانه، وجعلهم مع

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص١٢٩.



الكافرين في مستوى واحد، هو اتهام باطل من وجوه كثيرة، نذكر منها:

١ ـ إن القرآن نزل بلغتهم، وكانوا أكثر علماً باللغة منا، ولذلك حوّلوه مباشرة إلى عمل، وليس إلى جدل، وعاشوه لحظة بلحظة، وقد شهد القرآن بفضلهم وعلمهم في مواضع كثيرة.

٢ ـ والقرآن كتاب هداية، وهو موجه من الله إلى خلقه على اختلاف مستوياتهم العلمية، فلا يعقل أن يكون العلماء هم الذين يفهمونه والعامة لا تفهمه وتهجره، وإلا لكان كتاب طلاسم وليس كتاب هداية للناس جميعاً.

٣ ـ كيف يفهم العرب الرسالة ولا يفهمون القرآن؟ فهل الرسالة شيء خارج عن القرآن؟ أم القرآن شيء خارج عن الرسالة؟.

٤ ـ إن لفظ (قومي) الذي يتذرع به الكاتب هو من باب إطلاق العام وإرادة الخاص، أي الذين كفروا من قومي اتخذوا القرآن مهجوراً، وهذا معروف في أساليب اللغة، نقول: حضر الطلاب أي جلُّهم، وغاب الطلاب أي بعضهم، وقد قال القرآن في آية أخرى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٦٦] فهل كذب بالقرآن أكابر الصحابة أم هم أوّل من صدّق به، حتى نعت أحدهم بالصدّيق، فالمقصود هنا بعض قومك كذبوا بالقرآن وليس كلهم، والكاتب يدعي بأنه سيستخدم المنهج اللغوي في التفسير، فكيف فاته معرفة قاعدة بسيطة في البلاغة العربية؟.

٥ ـ هل يعقل أن ينزل الله كتاباً من السماء، على قوم لا يفقهونه لأنه ليس لديهم أدوات البحث العلمي؟ كان الأولى إذاً إما أن ينزله في بيئة علمية، أو ينتظر حتى تتطور العلوم ومناهج البحث فينزله، لأن صنيعه في هذه الحالة ينافي الحكمة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقد توصل الكاتب إلى نتيجة خطيرة وهي التفريق بين لفظ الكتاب



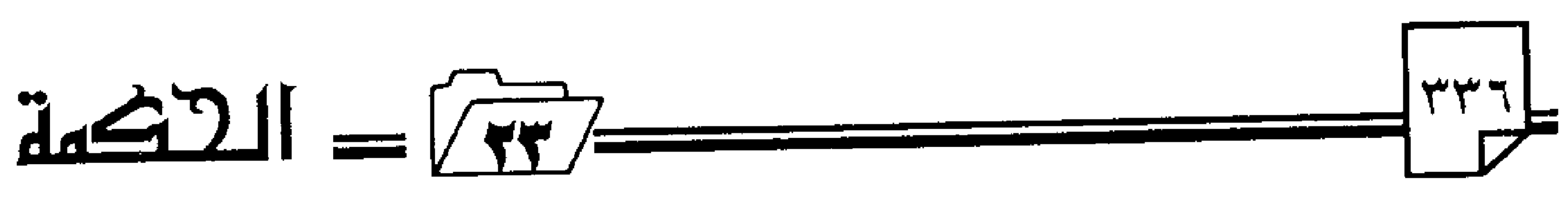


والقرآن، وقد عبَّر عنها زميل الكاتب بقوله: (قد يصاب القارىء بصدمة عند وصوله إلى النتيجة المعروضة في باب الذكر، والتي تقول بعدم ترادف القرآن والكتاب، ووجود فرق بينهما، لأن هذه النتيجة تهدم التصور السائد في فهم الإسلام القائم على ترادف القرآن والكتاب. وبعد قبول النتيجة قد يصاب القارىء بحيرة، لأن قبول هذه النتيجة يستوجب بالضرورة تقديم تصوُّر جديد في فهم الإسلام قائم على تباين القرآن والكتاب. وقد أدرك الدكتور شحرور ذلك، فلم يترك القارىء في حيرته بعد الصدمة، بل قدم له التصور الجديد الذي يقترحه في فهم الإسلام)(١).

لقد أوجد الكاتب المشكلة، ثم تكرم على المسلمين بالحل لها، وابتداء يمكن التأكيد بأنه لم يقل أحد من العلماء بأن دلالة لفظ (كتب) و(قرأ) واحدة، وبالتالي دلالة لفظ: الكتاب والقرآن ليست واحدة، فالكتاب تدل على أنه قراطيس مكتوب فيها، ولفظ القرآن يدل على القراءة، وقد يقرأ الإنسان من دون أن يكون أمامه كتاب، مثل قراء القرآن الكريم، وقد يكتب دون أن يقرأ ما يكتبه، فإذاً دلالة اللفظين ليست واحدة من حيث اللغة. ولكنهما قد يدلان على شيء واحد إذا سمي بهما هذا الشيء، فما أنزله الله على نبيه محمد ﷺ من الوحي هو كتاب بمعنى أنه مكتوب، وهو قرآن بمعنى أنه مقروء، فيجوز أن يطلق عليه أي واحد من الاسمين، وكلاهما تعبير عن مسمى واحد، وهو ما أنزله الله على محمد ﷺ بين دفتي المصحف، وليس معنى هذا أن الله أنزل شيئاً اسمه الكتاب، وشيئاً آخر اسمه القرآن، فهذا غير صحيح.

ولتتضح الصورة نضرب مثلاً بقول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]، فإن لفظ الله غير

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، من مقدمة د. جعفر دك الباب، ص٢٦.



مرادف من حيث دلالته اللغوية للفظ الرحمن، وإلا كان تكراراً لا طائل من ورائه، ولكن اللفظين هما لمسمى واحد وهو الذات الإلٰهية العظمى. ولو فهمنا أن هناك ذاتاً إلٰهية تدعى بالرحمن غير الذات الإلٰهية التي تدعى بالله، لكان هذا مطابقاً لفهم المشركين، ولذلك عندما يقال عن الأسماء الحسنى أنها مترادفة فهي من حيث دلالتها على مسمى واحد، لا من حيث معانيها اللغوية. وكذلك الأمر بالنسبة للفظ الكتاب والقرآن فهما مترادفان من حيث دلالتهما على ما أنزله الله على محمد ﷺ، وليس من حيث المدلول اللغوي. وأكثر العلماء قد أقرُّوا بالترادف، وأنكر الفخر الرازي على منكري الترادف، وقال: (وتعسفات الاشتقاقيين لا يشهد لها شبهة فضلاً عن حجة)[1]. وقد وفَّق الشيخ عز الدين بين رأي المنكرين والمقرين بالترادف في نحو السيف والمهند والصارم، فقال: (من جعلها مترادفة ينظر إلى اتحاد دلالتها على الذات، ومن يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى، فهي تشبه المترادفة في الذات والمتباينة في الصفات)[2].

ولأن المسلمين والعلماء منهم على وجه الخصوص لم يفقهوا القرآن كما يفقهه الكاتب، فهو يرى ضرورة سحب القرآن من أيديهم، يقول: (علينا أن نسحب القرآن قبل أن يفوت الأوان من أيدي السادة الوعاظ المعروفين بالعلماء الأفاضل، أو رجال الدين، حيث يجب أن يكون موقف هؤلاء العلماء الأفاضل من القرآن هو كموقف العامة تماماً، التسليم، لأن معلوماتهم بالنسبة للقرآن لا تزيد عن معلومات العامة بتاتاً، وإن كان لهؤلاء الناس دور، فدورهم وعظي بحت)[3].

وهذا أسلوب إرهابي في التعامل مع الآخرين، يدل على أن من يسمُّون أنفسهم بالعقلانيين لم يتقدموا خطوة واحدة إلى الإمام، من يوم ما

---

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي، ٤٠٣/١.

(٢) المرجع السابق، ٤٠٥/١.

(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د.محمد شحرور، ص٢٠٥.



قام أسلافهم المعتزلة بامتحان الناس في قضية خلق القرآن، والتي كان من آثارها زجُّ إمام أهل الحديث أحمد بن حنبل في السجن وحتى اليوم، فهم يصادرون الآراء، ولا يقبلون إلا ما تمليه عليهم عقولهم، ما معنى نسحب القرآن؟ وما هذا التعميم الخاطىء اللامنهجي، وكيف يسوي بين العلماء والعامة؟ ومن هم العلماء الذين يقصدهم؟ إن كثيراً من علماء الدين اليوم يعرفون عن علوم الحياة والدين مثلما يعرفه هو أو أكثر، وكثير من علماء الدين يتخرجون من جامعات الغرب والشرق على حد سواء، ويجيدون من اللغات الأجنبية مثلما يجيده الآخرون أو أكثر، فلا داعي لشنِّ حملة على علماء الدين، حتى لا يكون الكاتب في صف أصحاب البروتوكولات الذين أعلنوا أن من أهدافهم السخرية من رجال الدين والحط من أقدارهم، حيث جاء في خططهم: (لقد وجهنا اهتماماً كبيراً إلى الحط من كرامة رجال الدين الأمميين غير اليهود في أعين الناس، وبذلك نجحنا في الإساءة إلى رسالتهم والإضرار بها، وهي التي كانت تشكل عقبة كبيرة في طريقنا، إن نفوذ رجال الدين على الناس يتضاءل يوماً بعد يوم، اليوم تسود الحرية الدينية في كل مكان، ولن يطول الوقت لسنين قليلة حتى تنهار المسيحية انهياراً تاماً، سيبقى علينا بعد ذلك السهل اليسير للقضاء على الديانات الأخرى)(١).

ثانياً: نماذج من الاجتهادات التفسيرية الحديثة:

١ - فسر أحدهم قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩] بقوله:

(فالصدر هنا ليس جوف الصدر، ولا جوف الرأس: الجمجمة، وإنما هو كما يقول الشاعر:

(١) بروتوكولات حكماء صهيون وتعاليم التلمود، شوقي عبدالناصر، البروتوكول السابع عشر، ص١٦٤.

ونحن أناس لا توسط بيننا لنا الصدر دون العالمين أو القبر

فالصدر هنا تعني ما نقوله الآن الصدارة، كأن نقول: إن إسحاق نيوتن يحتل مركز الصدارة بين علماء الرياضيات، وإن أينشتاين يحتل مركز الصدارة بين علماء الفيزياء، فالراسخون في العلم هم من الناس الذين يحتلون مكان الصدارة بين العلماء والفلاسفة، وهؤلاء من أمثال البيروني، الحسن بن الهيثم، ابن رشد، إسحاق نيوتن، أينشتاين، تشارلز دارون، كانت، هيجل)[1].

وهذا التفسير خاطىء، لأن لفظ الصدور تكرر كثيراً في القرآن بمعناه الدلالي الأولي، وليس بمعناه المجازي، والحقيقة هي الأصل، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، وقال: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١﴾ [الشرح: ١]، والصدر: الجوف الذي فيه القلب، وليس من الصدارة في هذه الآيات. قال الراغب: (الصدر: الجارحة... قال بعض الحكماء: حيثما ذكر الله تعالى القلب، فإشارة إلى العقل والعلم. نحو: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]، وحيثما ذكر الصدر فإشارة إلى ذلك، وإشارة إلى سائر القوى من الشهوة والهوى والغضب ونحوها)[2].

٢ ـ وفسر الكاتب الاستعاذة الواردة في سورة الناس بقوله: (الاستعاذة بالله سبحانه وتعالى من الوسواس الخناس الذي يوسوس في الناس الذين يحتلون مكان الصدارة في مجتمعهم أو في العالم بأسره، إن النتيجة المباشرة لما قلنا هي أن كل التفاسير الموجودة بين أيدينا ليست أكثر من تفاسير تاريخية مرحلية للقرآن، أي لها قيمة تاريخية لأنها نتاج أشخاص عاشوا منذ قرون)[3].

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص١٩٣.
(٢) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، مادة (صدر).
(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص١٩٣، ١٩٤.





جعل الناس هم الذين يحتلون مراكز الصدارة، وأما الذين لا يحتلون مراكز الصدارة فهل هم من الناس أم ليسوا منهم؟ وهل يوسوس لهم الشيطان أم لا؟! إن لفظ الناس اسم جنس يعمُّ الجميع وليس محدداً بطائفة دون أخرى، وأما الحملة على كتب التفسير فهي منهجية خاطئة، لأننا نقول للكاتب: إن تفسيرك للقرآن الآن هو تفسير تاريخي باعتبار أنه قد دخل التاريخ، فليس له قيمة الآن، وإنما له قيمة تاريخية، تُرى متى يكون التفسير تاريخياً أو غير تاريخي؟ ما هي المدة التي ينبغي أن تمرَّ على وفاة المفسر حتى يكون تفسيره تاريخياً؟ إنه لا يمكن إسقاط التفاسير بهذه الصورة، فالعلم الذي فيها لا تسقط قيمته باعتبار الزمن، وأما بعض آراء مفسريها واجتهاداتهم في الأمور الكونية فقد ننظر إليها باعتبارها مرحلة تاريخية، ولكن هنالك أحكام الدين والقصص والتشريع والفقه والتاريخ والسيرة وغيرها مما لا يمكن إغفالها أو إسقاطها أبداً.

٣ ـ قال تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾ [الواقعة: ٧٥، ٧٦]، قال الكاتب في تفسيرها: (إن الانتباه لمواقع النجوم في الكتاب كله، وهي الفواصل بين الآيات لا مواقع النجوم في السماء، هي من مفاتيح تأويل القرآن وفهم آيات الكتاب كله)[١].

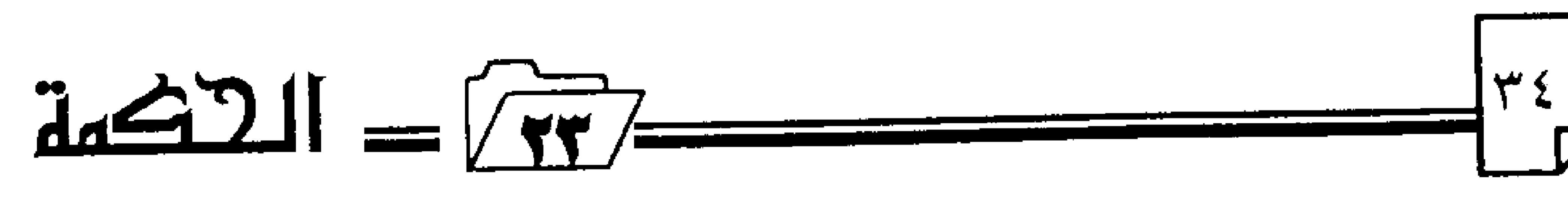
وسوف نستعرض ما قاله المفسرون في هذه الآية قبل مناقشة الكاتب:

قال الزمخشري: (ومن المجاز: أنزل القرآن نجوماً، ونجم عليه الدين)[٢].

وقال الراغب في قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾﴾ [النجم: ١]: قيل: أراد به الكوكب، وقيل: أراد بذلك القرآن المنجم المنزل قدراً فقدراً، وعلى

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص١٩٩.

(٢) أساس البلاغة، مادة (نجم).



هذا قوله: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ٧٥﴾ [الواقعة: ٧٥] فقد فسر على الوجهين[١].

وقال أبو حيان: (قال ابن عباس وعكرمة ومجاهد وغيرهم: هي نجوم القرآن التي أنزلت على رسول الله ﷺ، ويؤيد هذا القول: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ﴾ فعاد الضمير على ما يفهم من قوله: ﴿بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ أي نجوم القرآن، وقيل: النجوم الكواكب ومواقعها، قال مجاهد وأبو عبيدة: عند طلوعها وغروبها)[٢].

وقال الألوسي: (أي بمساقط كواكب السماء ومغاربها، كما جاء في رواية عن قتادة والحسن، على أن الوقوع بمعنى السقوط والغروب، وتخصيصها بالقسم لما في غروبها من زوال أثرها والدلالة على وجود مؤثر دائم لا يتغير، ولذا استدل الخليل عليه السلام بالأفول على وجود الصانع جل وعلا)[٣].

وعلى هذا، فكلام الكاتب منقول من كتب التفسير، ولكن المفسرين جوّزوا الرأيين في مواقع النجوم، فإما أن يكون المراد نجوم السماء، أو الفواصل القرآنية، والكاتب اعتنق رأياً منهما ورفض الآخر بلا حجة ولا دليل، علماً أن الرأي الذي يقول بأن المراد نجوم السماء هو الأقرب للعقل والنفس، وهو الأقرب إلى دلالة الكلام عند العرب، فعندما يطلق لفظ النجوم يتبادر إلى الذهن المعنى الحسي قبل غيره، وهذه الفواصل التي يتكلم عنها مختلف في بعضها، ولذلك اختلفوا في عدد آيات بعض السور، وقد أقسم الله بما هو ظاهر ملموس أمام الأعين، وهو مواقع نجوم السماء، وأما القرآن فلم يكن مكتوباً وموزعاً على الصحابة بالصورة التي في أيدينا حتى يتأملوا في فواصل الآيات، بل لقد كان أكثرهم أميين، وإنما نشأ علم

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، مادة (نجم).

(٢) البحر المحيط: ١٠/٩٢.

(٣) روح المعاني: ٢٧/٥٦.



الفواصل بعد ذلك، مما يرجح الرأي الأول، ولا ينفيه كما فعل الكاتب.

وأما قول العلامة أبي حيان أن الضمير في ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ﴾ عاد إلى ما يفهم من قوله: ﴿بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ أيَ نجوم القرآن، ففيه نظر، لقول الله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ﴿١٥﴾ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡكُنَّسِ ﴿١٦﴾ وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴿١٧﴾ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ﴿١٩﴾﴾ [التكوير: ١٥ ـ ١٩]، لأن الضمير هنا في ﴿إِنَّهُۥ﴾ يعود على القرآن، ولا صلة للقرآن بالخنس، كما أنه لا صلة له بمواقع النجوم، وقد أقسم الله مرة بالنجم، ومرة بالخنس، ومرة بمواقع النجوم، ومرة بالشمس والقمر وغير ذلك على أن ما أنزله على محمد هو كلام من لدنه سبحانه وتعالى.

٤ ـ قال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءَۢ بِقَدَرٖ فَأَسۡكَنَّٰهُ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابِۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ ﴿١٨﴾ فَأَنشَأۡنَا لَكُم بِهِۦ جَنَّٰتٖ مِّن نَّخِيلٖ وَأَعۡنَٰبٖ لَّكُمۡ فِيهَا فَوَٰكِهُ كَثِيرَةٞ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ ﴿١٩﴾ وَشَجَرَةٗ تَخۡرُجُ مِن طُورِ سَيۡنَآءَ تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ وَصِبۡغٖ لِّلۡأٓكِلِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [المؤمنون: ١٨ ـ ٢٠]، قال في تفسير الشجرة: (الآية ٢٠ معطوفة على الآية ١٩ ولكنها مفصولة عنها بنجمة، ذكر في هذه الآية شجرة واحدة فقط، وما هي هذه الشجرة لا ندري، ولكننا نقول إنها مهمة جداً لأنها في آية وحدها، ومن المرجح أنها لا تصلح للطعام الآدمي، لذا قال: ﴿وَصِبۡغٖ لِّلۡأٓكِلِينَ﴾، ولو كانت هذه الشجرة كما يقول بعضهم هي الزيتون لوضعها في الآية ١١٩ الزيتون طعام الآدمي)[١].

إن هذه الشجرة تخرج في طور سيناء، فهي محددة الموقع، فلا يعقل أن يذكر الله للعرب وصف شجرة في مكان يقع على مشارف الجزيرة، وهم لا يعرفون هذه الشجرة مع علمهم بذلك المكان، والكاتب الذي عاب على الصحابة هجرانهم للقرآن، وهم لم يهجروه، حيث فسروا الآية بالزيتون، بل هو الذي هجر القرآن، حين قرر بعد أربعة عشر قرناً من نزول القرآن أنه لا

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٢٠٠.



يدري المراد من الشجرة!، ألم يقل إن العلماء في العصر الحديث أقدر على فهم القرآن ممن سبقهم لأن لديهم المنهج العلمي وأدوات البحث؟ هل تجهيل الناس بالحقائق العلمية هو المنهج العلمي الذي يتبعه؟.

وأما قوله: (لا تصلح للأكل) فهذا مخالف للحقيقة، لأن الآية قالت: تنبت بالدهن، وهو المادة الدهنية المستخرجة من الزيتون: الزيت. وصبغ للآكلين، أي بالإضافة لكونها تعطينا الدهن الذي له منافع كثيرة، فهي تعطينا الصبغ، قال الراغب: (وصبغ للآكلين، أي: أدم لهم، من قولهم: اصطبغت بالخل)[1] ولذلك جاء قوله: ﴿لِّلْآكِلِينَ﴾ عقب الصبغ ليبين أن ثمر هذه الشجرة مما يؤكل وينتفع به. وأما وضع هذه الشجرة في آية مستقلة فهو من باب العناية بها نظراً لأهميتها وفضلها، وهذا شائع في لغة العرب وأساليبهم.

٥ ـ جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]: (أي الراسخون في العلم يعلمون ما هي النظريات والحقائق العلمية التي يمكن استنتاجها من الآية القرآنية، كل حسب اختصاصه وحسب الأرضية المعرفية لعصره، وحيث يمكن استنتاج نظريات علمية جديدة تعتبر قفزات هائلة في المعرفة الإنسانية، مثل نظرية النشوء والارتقاء لداروين لأنها تعتبر نموذجاً حياً ممتازاً للتأويل)[2].

قصر مصطلح الراسخين في العلم على علماء العلوم البحتة دون علماء العلوم الإنسانية بغير وجه حق، فالراسخون في العلم هم الذين يمتلكون المعرفة من شتى جوانبها وليسوا فئة من أصحاب التخصصات النادرة دون غيرهم. قال الراغب: (الراسخ في العلم: المتحقق به الذي لا يعرضه شبهة)[3]، وأما دارون فنظريته باطلة وهي تأويل إلحادي لنشأة

(١) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، مادة (صبغ).
(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د.محمد شحرور، ص١٩٤، ١٩٥.
(٣) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، مادة (رسخ).





الخلق من دون خالق، وسيأتي الحديث عنها فيما بعد.

٦ - جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة، والتغابن: ١]: (والتسبيح جاءت من سبح وهو الحركة المستمرة كالعوم في الماء، كقوله عن حركة كل شيء ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٣]، هذا الصراع يؤدي إلى التغير في الأشياء، وينتج عنه مقولة أن الموت حق، والله حي باقٍ)[١].

والتسبيح هنا ليس من السباحة كما قال الكاتب، لأنه لو كان من السباحة وهي الحركة لقلنا إن ما لا يتحرك لا يسبح لله، فهناك أشياء ساكنة في الكون، قال تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ١٣]، والصواب ما قاله الراغب: (التسبيح: تنزيه الله، وأصله المرُّ السريع في عبادة الله تعالى)[٢]. والفرق بين التسبيح والتحميد، أن التسبيح هو: (تنزيه الله عما لا يليق به، وأما التحميد فهو إثبات المحامد له، والكمالات اللائقة به)[٣].

٧ - جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾﴾ [القدر: ٣]: (وهنا الشهر لا تعني الشهر الزماني، كأن نقول ألف شهر أي ٨٣ سنة وثلث، أما إذا فهمناها على أنها من الشهرة والإشهار فيتطابق المعنى مع مفهوم الإنزال والجعل، وهنا كلمة ألف إما أن تعني أن إشهار القرآن خير من ألف إشهار آخر، . . . أو نفهم ألف شهر، ألف تعني تأليف الأشياء بعضها مع بعض كأن نقول الأليف والألفة والتأليف، فنفهم ألف شهر على أنه إذا جمعت كل الأوامر الأخرى الصادرة من رب العالمين وتألفت بعضها مع بعض، فإن إشهار القرآن خير منها جميعاً)[٤].

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٢٢٣.
(٢) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، مادة (سبح).
(٣) سيدنا محمد رسول الله، شمائله الحميدة وخصاله المجيدة، ص٢٥٧.
(٤) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٢٠٦، ٢٠٧.

هذا تحريف للمعنى، فإن القرآن قد ذكر لفظ (ليلة) أولاً، ثم استعمل صيغة التفضيل (خير)، والعادة أن تفضل ليلة على غيرها من الليالي والأزمنة، فذكر بالمقابل لها ألف شهر، ولم يستعمل لفظ شهر بالقرآن بمعنى الإشهار أبداً[1]، وإذا سمعت كلمة شهر انصرفت إلى الزمن المعروف بداهة[2]، والعادة أن يقال: يوم كسنة، ويوم كشهر، فتشبه الأيام ببعضها البعض. قال أبو تمام[3]:

أعوام وصل كان ينسي طولها	ذكر النوى فكأنها أيام
ثم انبرت أيام هجر أردفت	بجوى أسى فكأنها أعوام

٨ ـ قال الكاتب تعقيباً على عدد من الآيات ورد فيها لفظ سبحان الله مثل: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ سُبْحَـٰنَهُۥ﴾ [الزمر: ٤]، قال: (أما القول سبحان الله هو تنزيه الله عن النقائض والعيوب فهو قول قد مضى زمانه، حيث إن النقائض والعيوب تحمل معنى معرفياً ومعنى اجتماعياً إنسانياً، فهي تحمل مفهوم النسبية حيث تتغير هذه المفاهيم من مكان لآخر ومن زمن لآخر، إن التسبيح الحقيقي للأشياء كلها في وجودها لله تعالى يرجع إلى كون الله مصدر الحركة الجدلية الداخلية في الأشياء كلها، منذ أن خلق الله هذا الكون المادي، وهو منزه عن هذه الحركة في ذاته، لأنه واحد أحد صمد، ليس كمثله شيء، حيث إن هذه الحركة تؤدي إلى هلاك الأشياء: الموت)[4].

وهذا التفسير للتسبيح بمعنيين مختلفين خطأ، فاللغة هي اللغة، فإذا حملت الألفاظ معاني مغايرة تماماً عبر الأزمنة، تتغير اللغة، ولا يبقى صلة

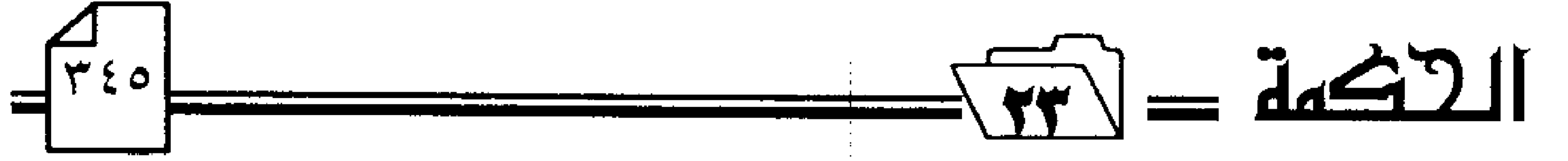
---

(١) انظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، مادة (شهر).

(٢) انظر: أساس البلاغة للزمخشري، مادة (شهر).

(٣) ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، ٣/١٥٠ ـ ١٥١.

(٤) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٢٢٤.



وصل بين الأمس واليوم إلا الأصوات اللغوية فقط، والأصوات نفسها قد تتغير تبعاً للّهجات والألسنة، فتنقطع علاقة اللفظ صوتاً ودلالة بين ماضيه وحاضره، فنكون أمام لغة أخرى مغايرة للأولى ولكن مكتوبة بحروف عربية، وهذا منهج عقيم في فهم اللغة وتفسير النصوص القديمة والحديثة وفهمها على حد سواء.

وأما قوله: إن الله مصدر الحركة، فنقول: إن الله مصدر الإيجاد أولاً، لأن الشيء لا يتحرك قبل أن يوجد، فالله أوجد وأبدع ونفخ الروح في الكائنات الحية، وبعد ذلك تحركت الكائنات، ولكنها لا بد أن تسكن عقب الحركة، فالحركة والسكون زوجان متعاقبان على الأحياء في هذه الحياة، حتى نهاية رحلتها بالموت، فإذا مات الحي بعثه الله بعد ذلك فتحرك، فالنهاية هي الحركة الدائمة، وليست السكون، والله ليس مصدر الحركة وحدها، بل هو مصدر السكون أيضاً، لأن الشيء قبل أن يكون لا يوصف بحركة ولا سكون.

٩ ـ وقد أكد الكاتب أنه لا بعث للنبيين والشهداء، لأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، في قوله: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [الزمر: ٦٩] (لاحظ قوله: ﴿وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾ قال هذا لأنهم أصلاً موجودون عند ربهم)(١).

والاستدلال الذي عرض هنا باطل، فقد قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النحل: ١١١]، فهل هذا ينفي أنها كانت ميتة قبل أن تأتي، لأن الإتيان ينافي الموت؟ لقد كانت ميتة فبعثت وجاءت، وهذا من مجاز الحذف في اللغة، وأيضاً الشهداء والأنبياء لهم حياة خاصة بهم، ولكنهم يبعثون من قبورهم ويؤتى بهم، قال تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الزمر: ٣٠]،

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٣٨٢.

وليست الحياة التي هم فيها الآن حياة بأجسادهم وأرواحهم حتى يستغنوا عن النشر والبعث مرة أخرى. والأحاديث الصحيحة تؤكد ما ذكرناه.

١٠ ـ قال الكاتب: (الجنة والنار لم توجدا بعد، واستقرار النقيضين فيهما)[١].

وهذا كلام ردَّده بعض المعتزلة من قبل، وهو لغو لا طائل فيه، وتنقضه الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة، وكيف ذكر الكاتب أن الأنبياء والشهداء عند ربهم يرزقون، ثم أنكر وجود الجنة الآن؟ فأين هم هؤلاء الآن؟ مقتضى هذا الكلام كله هو التشكيك بالأمور الغيبية، وهو أمر لا طائل من ورائه، والعاقل من قدَّم العمل على الجدل ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ [الحشر: ١٨].

١١ ـ جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]: (تنص هذه الآية على معنى خطير في التشريع، إذ تقول: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، ولتحليل تركيب هذا النص يمكن إيراده على نواح شتى لاستبانة الفارق في المعنى، [لكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجا] في هذا المبنى المحرف يعني أن الله قد قيد التشريع به، وأنزله أمراً دينياً دون الرجوع إلى أبعاد أخرى، هذا معنى لكل منكم جعلنا. أما النص ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ﴾ فيعني أن الله يرد التشريع إلى [منكم]، أي جعلنا التشريع منكم، أي مطابقاً لخصائصكم وتكوينكم وأعرافكم، وبمعنى أكثر تحديداً أن الله ينزل حكمه متوافقاً مع أخلاقية الواقع وسلوكيته، ضمن توافق تام مع الظرف التاريخي، فالشرعة والمنهاج هما استخلاص إلهي مقيد بشخصية الواقع، وقد أراد الله عبر هذا النص أن يطلعنا على نسبية التشريع المنزل تبعاً للحالات التاريخية والأوضاع الاجتماعية المختلفة، إن عقوبات القطع والرجم والجلد كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي، وكان

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د.محمد شحرور، ص٢٤٠.



العرب يقطعون يد السارق اليمنى فحوَّلهم الإسلام إلى اليسرى وبشروط معينة)[1]، ويتابع الكاتب: (إن الثابت في التشريع هو مبدأ العقوبة، أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة لكل عصر على حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه، وبهذا يستوعب القرآن متغيرات العصور ويبقى كما أراد الله له صالحاً لكل زمان ومكان)[2].

وما قاله الكاتب خلط وتحريف عجيب للنص القرآني، ونبدأ ببيان المعنى كما ذكر المفسرون: قال أبو حيان: (الظاهر أن المضاف إليه كل المحذوف هو أمة، أي لكل أمة، والخطاب في منكم للناس، أي أيها الناس: لليهود شرعة ومنهاج، وللنصارى كذلك، قاله علي وقتادة والجمهور، ويعنون في الأحكام، وأما المعتقد فواحد)[3].

وقال الألوسي: (اللام للاختصاص، فيكون لكل أمة دين يخصها، ولو كان متعبداً بشريعة أخرى لم يكن ذلك الاختصاص)[4].

وأما إعراب الآيات فهو: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً: كلام مستأنف مسوق لحمل أهل الكتابين من معاصريه على الانصياع لما جاء به، ولكل متعلقان بجعلنا، أو أنه مفعول أول لجعلنا، ومنكم جار ومجرور متعلقان بمحذوف صفة للاسم المحذوف، الذي ناب عنه تنوين العوض اللاحق بـ: لكل، أي لكل أمة منكم، وشرعة مفعول جعلنا، ومنهاجاً عطف على شرعة)[5].

وأما معنى جعل في اللغة فقد قال الراغب: (جعل لفظ عام وهو أعم

---

(١) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص٢٧٨ ـ ٢٧٩، دار المسيرة.
(٢) المرجع السابق، ص٢٧٩، دار المسيرة.
(٣) البحر المحيط، لأبي حيان، ٢٨٣/٤.
(٤) روح المعاني، للألوسي، ١٥٢/٦.
(٥) إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين درويش، ٢٤٣/٢.

من فعل وصنع وسائر أخواتها، ويتصرف على خمسة أوجه:

الأول: يجري مجرى صار وطفق. نحو: جعل زيد يقول كذا.

والثاني: يجري مجرى أوجد. نحو: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١].

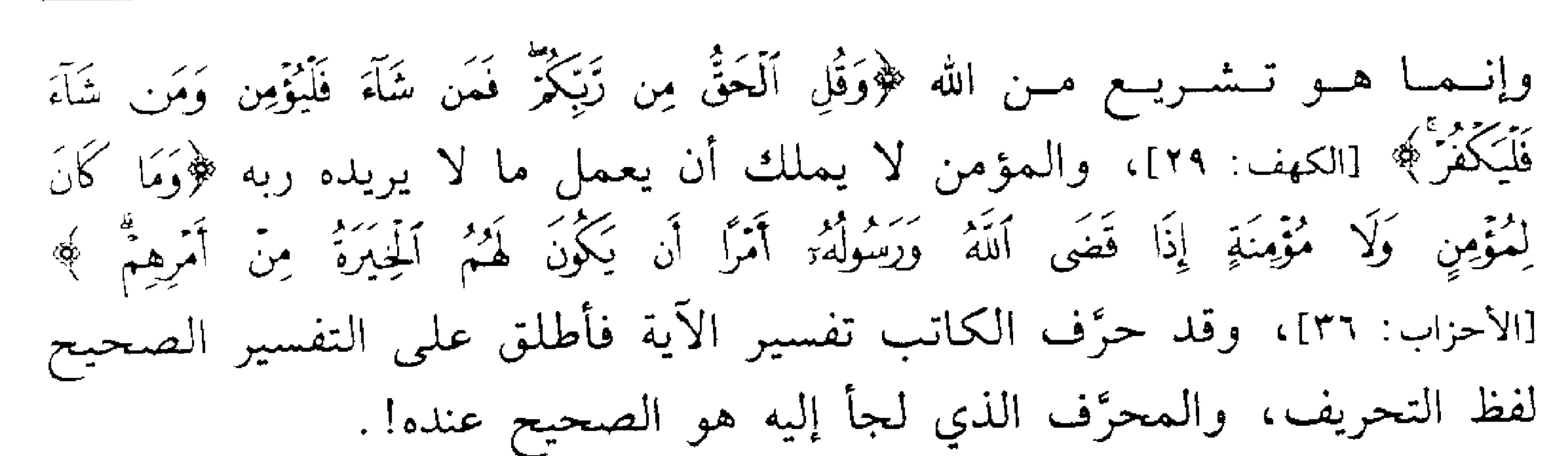
والثالث: في إيجاد شيء من شيء وتكوينه منه ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [النحل: ٧٢].

والرابع: في تصيير الشيء على حالة دون حالة، نحو ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ [البقرة: ٢٢].

والخامس: الحكم بالشيء على الشيء حقاً كان أو باطلاً، فأما الحق فنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٧]، وأما الباطل فنحو قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ﴾ [النحل: ٥٧][1].

وعلى هذا فلا المعنى ولا الإعراب يساعد الكاتب فيما ذهب إليه، فما ذكره الكاتب تدليس على القارىء، إن الله قد خلق الناس وهو أعلم بهم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]، ﴿أَتُعَلِّمُونَ ٱللَّهَ بِدِينِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٦]، فهو ليس بحاجة إلى واقع يراه ليستمد منه التشريع الذي يناسب ذلك الواقع، بل هو يضع الشريعة التي تناسب الخلق في كل زمان ومكان وفقاً لفطرتهم وتكوينهم العقلي والنفسي باعتبار أن الإنسانية وحدة واحدة من حيث التكوين والمنشأ والسلوك، وأما الواقع فهو متغير من وقت لآخر، ومن مدينة إلى أخرى، فإذا كان شرعه سيطابق واقع الأمم والشعوب لوجب أن يبعث من الأنبياء والشرائع بعدد تلك الأمم والشعوب، لأن كل شعب له واقعه ومشاكله التي تميزه عن غيره، وفي كل فترة من الزمن يتغير هذا الواقع، وعليه فإن شريعة الله لا تتبع واقع الناس وأحوالهم وقد بلغوا مرحلة الرشد، ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١]،

(١) انظر: مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة (جعل).



وإنما هو تشريع من الله ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، والمؤمن لا يملك أن يعمل ما لا يريده ربه ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقد حرَّف الكاتب تفسير الآية فأطلق على التفسير الصحيح لفظ التحريف، والمحرَّف الذي لجأ إليه هو الصحيح عنده!.

أين يذهب الكاتب بلفظ ﴿لِكُلٍّ﴾ الذي تجاهله تماماً، إذا كان التركيب ﴿جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ فما هو دور ﴿لِكُلٍّ﴾ في السياق هنا، وهل ثمة تركيب أفسد من هذا الذي اخترعه؟ فهل يتحول الإنسان إلى شريعة ومنهج، يعني جعلناكم شريعة ومنهاجاً؟ إن جعل تفيد معاني كثيرة، كما سبق ذكره، منها التحويل، أقول: جعلت الماء ثلجاً، أي صيّرته، فلم يعد على حالته الأولى، فهل البشر الآن هم شرائع ومناهج وليسوا بشراً؟! كما تأتي جعل بمعنى أوجد، وهذا لا يستقيم أيضاً وفق ترتيب الجملة الذي اخترعه، فهل تخلق المناهج من الناس؟ وإذا كانت مخلوقة منهم فإن الناس فيهم من يعبد الشيطان، ومن يعبد الأوثان ويشرب الخمرة، فلماذا لا تتطابق الشريعة مع واقع هؤلاء، بدلاً من أن تحاربه وتسعى في تغييره.

ثم أين يذهب الكاتب بعشرات الآيات التي توضح أن حق التشريع بيد الله وحده، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ يوسف: ٤٠]، إلى آخر هذه الآيات التي تلزم المسلم باتباع ما أمر الله.

أما محاولة التحلّل من نظام العقوبات الذي شرعه الله، من قطع ورجم وجلد، فهو غير مقبول أبداً، لأن كل أنظمة الدنيا قديماً وحديثاً تؤمن بمبدأ العقوبة، ووضعت عقوبات على الجرائم الكبرى من قتل واغتصاب وسرقة ونحوها، فما الذي يميز نظام العقوبة في تشريع ما عن آخر، إن المميز هو نوعية الجزاء، فإذا قلنا أن المهم هو فكرة الجزاء وليس نوعه لاقتضى هذا أن نقرَّ بأن جميع القوانين والأنظمة القضائية في العالم هي قوانين إسلامية،

لأنها تتلاءم مع واقع الناس من جهة، ومع الشريعة التي تقرّ بالعقوبة دون تحديدها من جهة أخرى، وبهذا تكون أمريكا دولة إسلامية كما صرح به بعضهم، وأنها مثلاً أفضل من بعض البلاد الإسلامية التي لا يأمن فيها المسلم على نفسه وماله، لذلك وجبت الهجرة إليها، وأي تخليط أكبر من هذا؟!.

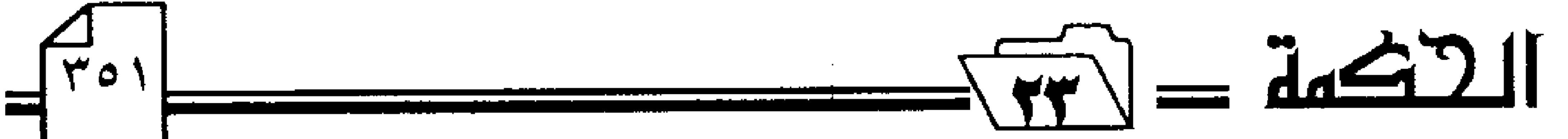
١١ - ومما جاء في تفسيرهم حول الإنسان الأول: (آدم) تأكيد لنظرية التطور التي جاء بها داروِن، قال أحدهم: (إن البشر وجد على الأرض نتيجة تطور استمر ملايين السنين: البث، حيث إن المخلوقات الحية بث بعضها من بعض طبقاً للقانون الأول للجدل، وتكيَّفت مع الطبيعة وبعضها مع بعض طبقاً **للقانون الثاني** للجدل، وقد وجد البشر وانتشر في مناطق حارة مغطاة بالغابات، حيث يوجد في هذه الغابات مخلوقات حية أخرى كان يفترسها البشر (يسفك الدماء) وكان يسلك سلوك الحيوانات الأخرى أي كان كائناً غير عاقل، إذ لم تظهر فيه ظاهرة العمل الواعي وهو بشر)[١]، ويضيف: (وهنا أيضاً يجب أن نفهم أن آدم ليس شخصاً واحداً وإنما هو جنس نقول عنه الجنس الآدمي)[٢].

وفي موضع آخر يقول: (إنه من الخطأ الفادح أن نظن أن الله خلق الأفاعي وحدها ونفخ فيها الروح، وخلق القطط وحدها ونفخ فيها الروح، وخلق الأسماك وحدها ونفخ فيها الروح، ونؤكد هنا أننا نفهم الروح على أنها ليست سر الحياة، وإنما هي سر الأنسنة، ونقصد بها تحوّل البشر الذي هو من الفصيلة الحيوانية إلى إنسان)[٣].

وفي الإطار نفسه يقول كاتب آخر: (ليس المهم إذن تحقيقات داروين

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د.محمد شحرور، ص٢٩٠.
(٢) المرجع السابق، ص٢٩١.
(٣) المرجع السابق، ص٢٢٧.



نفسها، ولكن المهم هو ما أصبح عبر العلم منظوراً أو مسلمة أي التحول والخلق عبر التطور، هذه الخلفية تشكل خلفية للذهنية المعاصرة، وبالتالي فيمكن لأي عقل معاصر أن يقبل بمفهوم ألا يكون الإنسان مخلوقاً في كماله منذ اليوم الأول، ولكنه متطور إلى شكله الراهن عبر هذه الملايين من السنين، مثله مثل الكائنات الأخرى)[١]، ويضيف قائلاً: (بالنسبة لنا يختلف منظور التطور باختلاف الذهنية ومقومات تكوينها، ولادة الشيء من نقيضه ولادة ممكنة)[٢].

والحقيقة أن نظرية التطور، أو النشوء والارتقاء، هي نظرية قديمة جداً، ترجع إلى آلاف السنين، وتوجد آثارها في الخرافات الدينية التي وضعها حكماء بابل وآشور ومصر القديمة، وممن تناول هذه النظرية أرسطو الذي أعلن أن الإنسان هو نهاية عملية ارتقاء طويلة مستمرة، وقد عرض لهذه النظرية الإنجليزي توماس هكسلي، والعالم الألماني أرنست هوكل، والعالم الإنجليزي تشارلز دارون ت١٩١٩م[٣]، (فافترض عام ١٨٥٩ أن كل الأنواع الحالية من الأحياء يمكن أن تكون ذات أصل واحد، أو بضعة أصول تتنوع طبقاً لقانون الانتخاب الطبيعي، أو بقاء الأصلح، ... وفي أخريات أيامه تراجع دارون عن تلك النظريات، ونادى بأن ما في العالم من نظام، يشهد بعناية إلٰهية، وأنه قد اختار لنفسه مذهب اللاأدريين، وبأن المسألة خارجة عن نطاق العقل، ثم استطرد بعد ذلك فقال بأنه: يستحيل على العقل الرشيد أن تمر به ذرة من الشك في أن هذا العالم الفسيح بما فيه من الآيات البالغة والأنفس الناطقة المفكرة، قد صدر عن مصادفة عمياء، لأن المصادفة لا تخلق نظاماً، ولا تبدع حكماً، وذلك أكبر دليل على وجود الله)[٤]، وهذه النظرية قد ثبت بطلانها علمياً، لأن (نظرية النشوء

(١) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص٢٩٧، دار المسيرة.
(٢) المرجع السابق، ص٢٩٧، دار المسيرة.
(٣) الإنسان ذلك المخلوق العجيب، د. سمير يحيى الجمال، ص٩ ـ ١٣.
(٤) المرجع السابق، ص١٤ ـ ١٦.

والارتقاء عاجزة عن التدليل على حدوث أي ارتقاء تقدمي، وإنما على العكس من ذلك تؤدي إلى انحطاط وانقراض الحياة على وجه الأرض)[١].
وفي هذا الصدد (أعلن العالم البيولوجي الأمريكي أوستن كلارك (١٨٣٠ - ١٩٥٤م) بأنه لا توجد علامة واحدة تحمل على الاعتقاد بأن أياً من المراتب الحيوانية الكبرى ينحدر مع غيرها، وأن كل مرحلة لها وجودها المتميز الناتج عن عملية خلق خاصة منفصلة)[٢].

ومن المستهجن أن النظريات الباطلة المستهجنة التي يتخلى عنها الغرب، نأتي ونستوردها ونلبسها مسوح الحقائق العلمية، وندعو إليها تحت ستار الإلحاد تارة، والدين تارة أخرى!.

يبقى أن نشير إلى ما سماه الكاتب بالقانون الثاني للجدل، فهو هنا يحاول إسقاط التفسير المادي للتاريخ على التاريخ الإسلامي، والجدلية نظرية فلسفية نادى بها إنجلز مثلما نادى ماركس بالشيوعية، وكلاهما يهوديان، وقد هوت الشيوعية وهوى معها التفسير المادي للتاريخ، وكان من المفترض وفق التفسير المادي أن تكون الشيوعية هي المحطة الأخيرة في النظم الاجتماعية التي عرفتها البشرية، لذا فإن إسقاط المصطلحات المستوردة الميتة على كتاب الله مع ثبوت بطلانها وفشلها وإخفاقها، فيه تجنٍّ كبير على كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ثالثاً: قضية الإعجاز القرآني:

من المعلوم أن القرآن معجز، ووجوه إعجازه كثيرة، منها ما يتعلق بالبلاغة والفصاحة، ومنها ما يتعلق بالأخبار الغيبية والمعجزات العلمية، ومنها ما يتعلق بالتشريع والأحكام... إلخ، وقد تحدَّى الله العرب على أن

(١) الإنسان ذلك المخلوق العجيب، د.سمير يحيى الجمال، ص٢١ - ٢٢.
(٢) المرجع السابق، ص١٩.







يأتوا بمثله، فعجزوا، وتحداهم أن يأتوا بعشر سور، فعجزوا، ثم تحداهم بسورة واحدة، فعجزوا، وما زال التحدي قائماً إلى قيام الساعة، وبيّن لهم أنهم لن يستطيعوا أن يأتوا بمثل القرآن أبداً، قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٣، ٢٤].

أما الكتّاب المحدثون فقد كان لهم رأيهم في الإعجاز، فرأى أحدهم أن بعض القرآن معجز دون بعضه الآخر، حيث قسم ما أنزله الله على محمد ﷺ إلى: (١ ـ الكتاب، ٢ ـ أم الكتاب، ٣ ـ النبوة وفيها القرآن والسبع المثاني وتفصيل الكتاب)[١]، وقال: (أم الكتاب هي مجموعة الآيات التي تشكل رسالة محمد ﷺ وفيها العبادات والحدود والتعليمات والفرقان)[٢].

وبناءً على هذا التقسيم أنكر الإعجاز في أحكام الكتاب، يقول: (إن الأحكام من الكتاب وليست من القرآن، وهي الكتاب بالنسبة لموسى وعيسى ولا يوجد فيها أي إعجاز)[٣]، كما أنكر الإعجاز في أم الكتاب، يقول: (إن الإعجاز جاء في القرآن فقط، وليس في أم الكتاب)[٤].

وكاتب آخر ينكر إعجاز القرآن كلية، ويقول بهذا الصدد: (يتجه البعض إلى القول بأن الله قد أبقى معجزته لمحمد في حيّز القرآن، وهي معجزة مستمرة تحدّى بها الله المجتمع العربي الجاهلي، ولا زال التحدي مستمراً، وبالتالي فلم تكن ثمة حاجة لمعجزات أخر، والبعض يرى أن

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٢١٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢١٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٨٠.

(٤) المرجع السابق، ص٧٧.

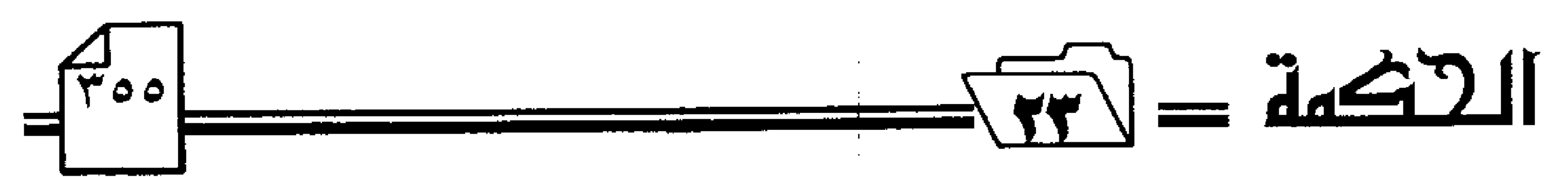
الرسالة المحمدية بوصفها خاتمة الرسالات ومتوجهة للبشر أجمعين، فقد جعلها الله تجربة مخاطبة خالصة للعقل، غير أن ما نراه نحن في هذا المجال وبحكم منهجنا يختلف عن الإيضاحين، أو الافتراضين السابقين، علماً بأننا نسقط هذا الافتراض الثالث والقائل بأن التجربة المحمدية العربية كانت مليئة بالمعجزات، وهنا غالباً ما يشير المفسرون إلى شق صدر محمد في فترة تنشئته في ديار بني سعد، وإلى اختفاء الشجرة التي جلس لديها على مقربة من دار الراهب بحيرا، وإلى انشقاق القمر، وإلى انسياب الماء من أصابعه، وإلى بناء العنكبوت لعشها في فتحة غار ثور، وإلى رشقه مشركي بدر بالحصا، فنال منهم جميعاً.. إلخ، الافتراضات هذه لا نأخذ بها نهائياً ليس لأنها لم ترد في القرآن، بل لأن القرآن ينفيها نفياً قاطعاً وباتاً... طبقاً لمنهجنا فإننا نفسّر خلوَّ التجربة المحمدية العربية من الآيات المعجزة، برد أصول التجربة إلى الرحمة الإلهية في مقابل الخير العربي)[1].

لقد نفى الكاتبان إعجاز القرآن، الأول نفاه بشكل جزئي، والآخر نفاه بشكل كلِّي، وكذب بكل المعجزات الحسية الأخرى التي ثبتت بالقرآن أو بالسنة، وبهذا بقيت نبوة محمد ﷺ بلا معجزة!، أي دعوى بلا دليل يساندها، فجردت النبوة من أعظم ركائزها وهو إعجاز القرآن. وهذا ادعاء لم يقل به أحد من قبلهما، فالمعتزلة أقروا الإعجاز بالصرفة، ولكن ما سمعنا أحداً من أمة محمد ﷺ نفى إعجاز القرآن، إلا ابن الراوندي ومن شاكله من الزنادقة. وقد رد عليه أبو العلاء المعري، وفند ما في كتبه مثل التاج، والدامغ التي أبطل فيها الإعجاز، فقال: (وأما ابن الراوندي فلم يكن إلى المصلحة بمهدي، وأما تاجه ـ أحد كتب ابن الراوندي ـ فلا يصلح أن يكون نعلاً، ولم يجد من عذاب وعلاً ـ أي ملجأ ـ)[2]. ويضيف أبو العلاء: (وأما الدامغ فما إخاله دمغ فيه إلا من ألَّفه، وبسوء الخلافة خلفه،

---

(١) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص١٥٠ ـ ١١٥، دار المسيرة.

(٢) رسالة الغفران، تحقيق: د.عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطىء)، ص٤٦٩.





وفي العرب رجل يعرف بدميغ الشيطان، وهذا الرجل كذاوي الخيطان - أسراب النعام - وإنما المنكر أنه في الآونة يُذكر، دل ممن وضعه على ضعف دماغ، فهل يؤذن لصوت ماغ - صياح السنور -)[١].

والمعرِّي يؤكد أن القرآن معجز، يقول في هذا السياق: (وأجمع ملحد ومهتد، وناكب عن المحجة ومقتد، أن هذا الكتاب الذي جاء به محمد ﷺ كتاب بهر بالإعجاز، ولقي عدوَّه بالإرجاز، وما حذي على مثال، ولا أشبه غريب الأمثال، ولا هو من القصيد الموزون، ولا الرجز من سهل وحزون، ولا شاكل خطابة العرب، ولا سجع الكهنة ذي الأرب، وجاء كالشمس اللائحة نوراً للمسرة والبائحة، ولو فهمه الهضب الراكد لتصدع، أو الوعول المعصمة لراق الفادرة والصدع، ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١]، وإن الآية منه أو بعض الآية لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون، فتكون فيه كالشهاب المتلألىء في جنح غسق، والزهرة البادية في جدوب ذات نسق)[٢].

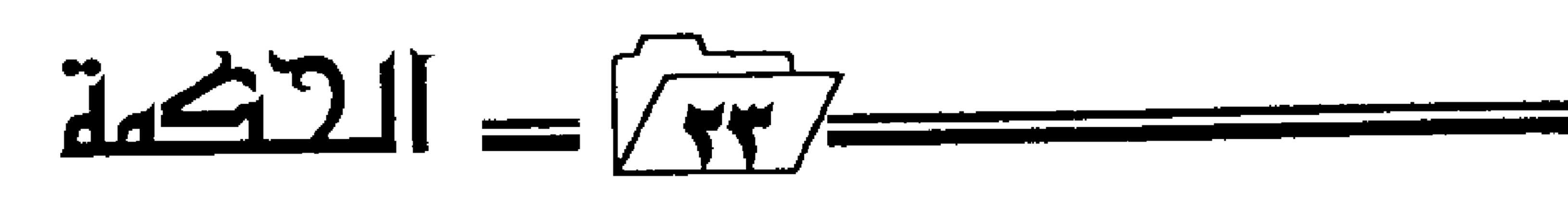
وشهادة المعري لها قيمتها، فقد نسب إليه التشكيك بالإعجاز، بيد أن هذا النص يبرئه مما نسب إليه. ويؤكد أن الإعجاز متفق عليه عند أهل الاختصاص مثلما هو متفق عليه عند عامة الناس، أياً كانت وجهتهم.

رابعاً: الموقف من علم التفسير وكتبه:

يبدأ بعضهم بإرسال التعميمات القاطعة بشأن المفسرين، (لقد فهم المفسرون أن الدين كله هو اليهودية والنصرانية: الأديان السابقة، ولكن الدين كله هو اسم جنس، وأعتقد أن الدين كله بالإضافة إلى كل الديانات السابقة يعني الدين الإسلامي بمركباته الثلاث، ودين الحق هو أحد مركباته

(١) رسالة الغفران، تحقيق: د.عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطىء)، ص٤٧١.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧٢ - ٤٧٣.



وهو أقواها جميعاً)[١].

ويقول كاتب آخر في ذات الموضوع: (كثيراً ما يغفل المفسرون الارتباط الموضوعي والتاريخي بين الإسلام المحمدي والإسلام الإبراهيمي، ويظنون أن الإسلام مقتصر كاسم ومصطلح على الدعوة المحمدية)[٢].

وهذه مغالطات مبتذلة تدل على عدم معرفة بكتب التفسير، يقول ابن كثير عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]: (إخبار منه تعالى بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام، وهو اتباع الرسل فيما بعثهم الله به في كل حين، حتى ختموا بمحمد ﷺ الذي سد جميع الطرق إليه إلا من جهة محمد ﷺ، فمن لقي الله بعد بعثة محمد ﷺ بدين على غير شريعته فليس بمتقبل عند الله، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] الآية)[٣].

ويقول أيضاً: (والإسلام هو ملة الأنبياء قاطبة، وإن تنوعت شرائعهم واختلفت مناهجهم، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥] والآيات في هذا كثيرة، والأحاديث، فمنها قوله ﷺ: **«نحن معاشر الأنبياء أولاد علات، ديننا واحد»**)[٤].

ثم يدين أحدُ الكتاب العلماءَ الذين لم يقدموا شيئاً ينفع المسلمين، يقول: (ماذا قدَّم السادة العلماء للناس؟ لقد تصدر العلماء المجالس والإذاعة والتلفزيون على أنهم علماء المسلمين، وجلُّهم ناقل وليس بمجتهد، أي إنهم قدموا لنا ماذا فهم السلف من القرآن، على أنه تفسير للقرآن، والواقع

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د.محمد شحرور، ص٧١٨.
(٢) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص٢٨١، دار المسيرة.
(٣) تفسير القرآن العظيم: ١/٣٧٩ ـ ٣٨٠.
(٤) المرجع السابق: ١/١٩٩.



أنهم بذلك لم يقدموا ما يؤكد أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، بل قدَّموا تفاعل هؤلاء الناس مع القرآن، وبالتالي قدموا الأرضية المعرفية التاريخية لهؤلاء الناس، ونحن في القرن العشرين، أي قدموا لنا تراثاً ميتاً).

وهذا التعميم بلا أدلة تسانده ينقض الحكم من أساسه، وهو يتنافى مع أبسط قواعد المنهجية العلمية، وذلك لأن (التعميم الباطل أحد الأصول الكبرى التي تقتات عليها مغالطات المضلِّين والمفسدين في الأرض)[1].

ويضيف الكاتب السابق منتقداً المفسرين: (وبذلك أصبح الإسلام دين نقل، ومات العقل والنظرة النقدية إلى النصوص، وعند مشايخنا فهم القرآن هو عن.. عن، وقال مجاهد وعكرمة وابن عباس وابن كثير والزمخشري، علماً بأن أقوال هؤلاء ليس لها قيمة علمية كبيرة بالنسبة لنا، ولكن لها قيمة تراثية أكاديمية بحتة، والقيمة الحقيقية هي للنص القرآني الحي المتشابه، وهكذا يمكن لنا أن نقدم التبرير العلمي لإصرار النبي ﷺ على تدوين الوحي، وبنفس الوقت إصراره على عدم تدوين أقواله الشخصية، لأن الله هو الحي المطلق، ومحمد ﷺ نبي ولكنه إنسان، هكذا فقط، يمكن أن نقول بكل جرأة علمية: إن الإسلام صالح لكل زمان ومكان)[2].

نلاحظ أن الكاتب نسف قيمة كتب التفسير كلها، بل والسنة أيضاً، لأن محمداً ﷺ إنسان مات، فصار كلامه مثل كلام المفسرين له قيمة تاريخية لا أكثر!.

ويرى كاتب آخر أن التفسير بالمأثور هو استلاب الحاضر لمصلحة الماضي، يقول: (بغض النظر عن حقيقة التطورية أو بطلانها المهم أن التطورية بمدارسها المختلفة الآن هي جزء من الدماغ المعاصر، وتتضمن إسقاطاته النظرية على كل المواضيع بما فيها آيات الكتاب، وبالتالي فإن

---

(١) التحريف المعاصر في الدين، للميداني، ص٣١.

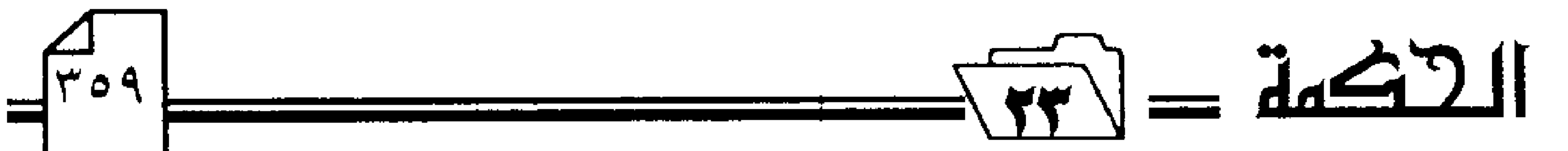
(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٢٠٩.

الفارق بين التفسير السلفي والإسقاطات الراهنة هو فارق في الزمان والمكان وليس مجرد تأويل عصري، أو تفسير بالرأي يخالف ما أجمع عليه أهل الحل والربط في مسائل التفسير، إن الإصرار على المنظور السلفي في التفسير بالمأثور والمنقول هو استلاب الحاضر لمصلحة الماضي، ومصادرة الزمن لصالح لحظة تاريخية معينة)[(١)].

إن التفاسير لها قيمتها العلمية في كل زمن، وهي ليست تفاسير تاريخية كما يزعمون، وليست العودة إليها استلاب الحاضر لمصلحة الماضي، فالماضي كان حاضراً، والحاضر سيصير ماضياً، والحقيقة هي الحقيقة سواء كانت في الماضي أو في الحاضر، وما لنا ونحن في الألفية الثالثة للميلاد نعود إلى مصدر الفلسفة وهم علماء اليونان؟!، ولم يقل أحد بأن العودة إلى الجذور يجب تجاوزها حتى لا يستلب حاضر الفلسفة لحساب الماضي، فلماذا يعيبون علينا العودة إلى التفاسير المأثورة؟، إن هذه الحملة على كتب التفسير والتفسير المأثور بالذات، يراد من ورائها كسر حاجز الهيبة بين عامة الناس وهذا العلم، لكي يتعاطاه كل من هبَّ ودب بدون منهج ولا مرجعية علمية، فيضيع كتاب الله مع ركام الأهواء والتفسيرات الجديدة التي لا تستند إلا للهوى الشخصي لا غير.

ويشنُّ كاتب ثالث حملة ضارية على التفسير والمفسرين، يقول: (فالتفاسير التقليدية: الطبري، القرطبي، ابن كثير، الرازي، الزمخشري، محشوة بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، والآثار عن السلف وغيرها من الإسرائيليات المنقولة نقلاً حرفياً أو محرفاً، فضلاً عن تأثرها بثقافة المفسِّر نفسه، فإذا كان معتزلياً لغوياً كالزمخشري أعطى تفسيره مسحة معتزلية، وإذا كان سلفياً كابن كثير والطبري اعتمد على النقول والمرويات.. إلخ، أما التفاسير والبحوث التي وضعها المستشرقون فإنها تنطلق من نقطة ثابتة وهي

(١) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص٢٩٨، دار المسيرة.



أن القرآن كتاب كبقية الكتب، وفكرة أنه من عند الله مستبعدة تماماً، لأنهم ببساطة لا يؤمنون بالله أصلاً، أو لا يؤمنون بالدين الإسلامي، وينسج على منوالهم من الأدعياء والمقلدة الجديدة التي لا تفضل مقلدة الأسلاف، وقد تخلص المجتهدون الجدد في تفسير القرآن الذين بدأوا بمحمد عبده، وعدد كبير من الشيوخ من المدرسة الحديثة التي تضمُّ الشهيد سيد قطب، والدكتور مصطفى محمود، والدكتور شحرور وغيرهم، من معظم ما جاء في التفاسير من إسرائيليات، ولكن بعضهم أخذ بدعاوى النسخ وأسباب النزول.. إلخ، كما أنهم أضافوا من عند أنفسهم إضافات متعسفة متأثرين باتجاهاتهم، مثل الاتجاه اللغوي عند الدكتور شحرور في كتابه: الكتاب والقرآن، ومثل فكرة الحاكمية الإلهية عند الشهيد سيد قطب في الظلال، ومثل التقدم العلمي واتفاقه مع القرآن عند الدكتور مصطفى محمود، وكل ما جاء به هؤلاء على اختلاف وتفاوت مشاربهم دليل لا يدحض صدق ما يروى عن رسول الله: «**من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ**»[1].

وبهذا التحليل الموجز لكتب التفسير يتوصل الكاتب إلى النتيجة التالية: (نقول لهؤلاء السادة: ليس هنالك داع أصلاً لتفسير القرآن، للاعتبارات التالية:

١ ـ إن أي تفسير لا بد وأن يمثل إسقاطاً بشرياً على الوحي الإلهي، وهو مرفوض رواية ودلالة، لأنه تحكيم للأدنى في الأعلى، الظنون في اليقين، وإنه لا بد أن يسفر عن إساءة أو انتقاص بحكم القصور البشري.

٢ ـ إن التفسير الوحيد المؤتمن الذي لا تعلق به شائبة هو تفسير القرآن نفسه بنفسه...

٣ ـ إن القرآن نزل أساساً لهداية الناس، لتحويلهم من الظلمات إلى النور،

(١) ما بعد الإخوان، جمال البنا، ص١٢٦ ـ ١٢٧.



وهذا ما يحققه القرآن بطريقته الخاصة والفريدة من نظم موسيقي إلى تصوير فني إلى معالجة سيكولوجية للنفس الإنسانية... وقد حقق القرآن الكريم غايته في خلق النفس الإيمانية أفضل تحقيق في العهد النبوي حيث لا تفاسير ولا شروح، وعاش الصحابة وقاموا بإنجازاتهم العظيمة، وختموا حياتهم وهم لا يلمُّون بشيء مما وضعه المفسرون من فنون)[١].

لقد أراد الكاتب أن يضيق على المسلمين، وأن يحصر الثقافة الإسلامية بالقرآن وحده من دون تفاسير، فهو يحرم المسلمين من جهود وثمرات عقول مفسِّريهم بحجة أنها إسقاط بشري على الوحي الإلهي، علماً أن الله ـ تعالى ـ في القرآن نفسه، دعا إلى تدبر آياته وسوره، وبيَّن أن معانيها لا يحاط بها، وأنه أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وطلب منا سؤال أهل الذكر عندما نجهل شيئاً منها، وأمرنا بالتفقه بالدين، وهذه الأمور كلها مدعاة للبحث والتفكر في القرآن، ولذلك يؤثر عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله: (لو ضاع لي عقال بعير لوجدته في كتاب الله تعالى)[٢]. وقال ابن مسعود: (من أراد علم الأولين والآخرين فليثوِر القرآن)[٣].

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الكاتب لا يوافقه عليه أحد من سلف الأمة ولا من العلماء الأجلة، وإذا علمنا أن الوحي هو في الأصل خطاب إلى الناس جميعاً، وأن الناس تتفاوت مقدراتهم في العلم والفهم، ومن ثم تتباين مقادير فهمهم للقرآن، فيعطي الله كلاً منهم من سعته، ويمنحه من العلم ما يشاء، ومن ثم تتباين كتب التفسير من شخص لآخر، ومن عهد إلى آخر، فإن هذا لا يعني أنه إسقاط لفهم بشري على الوحي الإلهي، لأن

(١) ما بعد الإخوان، جمال البنا، ص١٢٨ ـ ١٢٩.
(٢) الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ١٢٦/٢.
(٣) البرهان في علوم القرآن، للزركشي، خرج أحاديثه مصطفى عبدالقادر عطا، ١٧١/٢.



التفسير لا بد له من منهج يرتكز إليه، وأدلة يقوم عليها، سواء كانت من المأثور أو المعقول أو اللغة. وإنما يصح ادعاء الكاتب في حالة واحدة فقط لو كان المفسر يفسر بلا منهج قويم، ويُعمل رأيه في الآية بغير دليل، فهذا هو الإسقاط البشري على الوحي الإلهي، وهذا لا يتم إلا إذا ألغينا كتب التفسير، وبدأ كل واحد يفهم القرآن على طريقته الخاصة، وهو ما دعا إليه الكاتب من حيث لا يشعر!.

بقيت مسألة عدم الحاجة إلى كتب التفسير، فمعلوم أن النحو أيضاً لم يكن موجوداً في عصر الصحابة، وكانوا يتكلمون العربية الفصحى بسليقتهم من غير حاجة إليه، ثم اقتضت طبيعة الحياة، وتطور الظروف والأحوال، والاحتكاك بالأمم الأخرى إلى تدوين العلوم، ومن بين هذه العلوم: النحو والتفسير وغيرها، وتدوين العلوم هو ما نفخر به في تراثنا الإسلامي، وإلا لضاعت واندثرت مآثرنا العلمية كلها، فالقول بعدم وجود التفاسير في عهد الصحابة لا يعني عدم الحاجة إلى هذه التفاسير، لأن الصحابة كانوا يفسرون القرآن للناس ولكن لا يكتبون، فجاء من جمع ما نقل عنهم في هذا الصدد وعن النبي ﷺ، وسمي هذا بالتفسير بالمأثور، ثم نشأت بعد ذلك مدارس التفسير الأخرى.

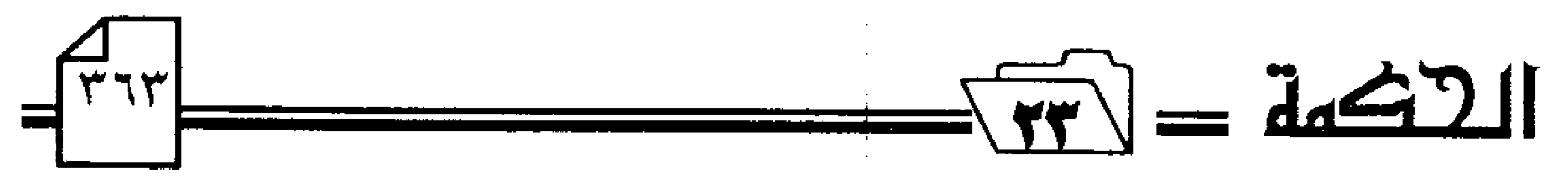
ثم إننا لنتساءل: هل يعني عدم وجود الشيء في عصر الصحابة عدم مشروعيته؟ لقد كان أكثر الصحابة أميّين لا يعرفون الكتابة، ولا الرياضيات، ولا الكيمياء، وفتحوا العالم بجهادهم، فهل نستطيع اليوم أن نحقق بعض ما أنجزوه في خدمة الدين الحنيف بمعزل عن هذه العلوم وغيرها من علوم العصر الحديث؟ إنها دعوى خطيرة يراد منها حرمان الأمة الإسلامية من جهود علمائها السابقين، وعدم الاستفادة من الدراسات القرآنية، والتشكيك بكل الدراسات الجادة التي قامت لخدمة الوحي الإلهي المقدس.

خامساً: السلبية من علوم التنزيل:

من الطبيعي أن يقف الكتاب المحدثون موقفاً سلبياً من علوم التنزيل، طالما وقفوا موقفاً سلبياً من علم التفسير بالأصل، من ذلك موقفهم من أسباب النزول، يقول أحدهم: (وليس يهمُّنا سبب النزول كما هو شأن المفكرين التقليديين في التفسير، ولكن يهمنا موقع الآية ضمن إعادة ترتيب آيات الكتاب كما أمر بها الرسول في آخر أيامه)[1].

ويقف آخر موقفاً سلبياً من مفهوم النسخ، يقول: (ويلاحظ الدارس المسلم اليوم، أن مفهوم النسخ بوضعه التقليدي، قد تعرض لعدد من مبادىء أساسية في الوحي والرسالة بالإلغاء، وقصر مجالات الرسالة وأبعادها على آخر ما نزل من النصوص، وما اقتضته ممارسات الرسول ﷺ وحاجة المسلمين على العهد المدني الثاني، ومن أمثلة الآثار السلبية للنسخ بهذا المفهوم قضية العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، وما يترتب على ذلك من مفاهيم في الدعوة والعلاقات الدولية الحضارية، وكذلك قضية علاقة المرحلة المدنية بالمرحلة المكية، وما يمكن أن ينشأ بينهما من علاقة التناسخ، وأثر ذلك على عمل الدعوة الإسلامية والتشريع الإسلامي، واستراتيجيات العمل السياسي في هذا العصر. ففي مجال العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، نجد أن آية السيف: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، تمثل نموذجاً واضحاً للآثار السلبية للسائد في منهج النسخ التقليدي، فآية السيف نزلت في نهاية العهد المدني الثاني، والمسلمون يتمتعون بالقوة والغلبة، وذلك في مواجهة مشركي العرب، الذين بالغوا في عداء المسلمين، والاعتداء عليهم ونقض عهودهم، رغم انقضاء ما يزيد على عشرين عاماً من الدعوة والمسالمة والبر الصبر من المسلمين ودولتهم، فأمر القرآن الكريم بقتال المشركين القساة الكواسر، الذين ما زالوا

(١) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص١٣٦، دار المسيرة.



يعيشون بدائية اجتماعية وحضارية، وأخذهم بالقوة والعنف والإذلال، حتى يخضعوا للإسلام ويدخلوا في مجتمع حضاري منظم، فيصلح حالهم وتهذب نفوسهم، وينتهوا عن عدوانهم، ويكفوا أذاهم وقسوتهم وعدوانيتهم الناجمة عن بدائية تكوينهم الاجتماعي عن أنفسهم وعن الإسلام والمسلمين، وهنا نجد مفهوم النسخ في المنهجية التقليدية لا يستخلص الدلالة التنظيرية المطلوبة من مجالها الذي تعلقت به وهو الإصلاح والتهذيب وأخذ الظالم المعتدي بالقوة الرادعة، ولكنه ينتهي إلى مجالات الدعوة كافة، وعلاقات التعامل والحوار مع غير المسلمين جميعاً في كل الأحوال. . . وهذه القضية وما انتهت إليه من نتائج عديدة تعرضت بمختلف جوانبها لقدر وافر من التفصيل في كتابي [نظرية الإسلام في العلاقات الدولية: توجهات جديدة في الفكر والمنهجية الإسلامية]، وانتهيت إلى أن مجرد تعارض الأحكام والنصوص الظاهرة لا يعني بالضرورة ولا في الغالب النسخ والإلغاء، ولكن **يعني** أن الحياة الإنسانية في أوضاعها المختلفة تحتاج إلى مواقف وأحكام مختلفة، وكلما تحققت العلاقات والشروط والظروف الموضوعية لحكم أو توجيه بعينه، كان الحكم والتوجيه المعني هو الحكم والتوجيه الملزم للمسلم)[1].

ثم يقرر الكاتب النتيجة التالية: (إن مفهوم النسخ بأن آخر ما فعل الرسول ﷺ وآخر ما نزل من القرآن قد ألغى ونسخ ما سبق من تشريع وتنزيل وأحكام، إنما هو في الحقيقة إلغاء لمعنى ختم الرسالة وأبدية توجهها، بل ودفعها إلى أضيق السبل)[2]. ولكن الكاتب لا يلبث أن يتراجع إلى حد ما عن موقفه هذا، فيقول بعد قليل: (لا نشك أن هناك نصوصاً نسخت نصوصاً أخرى، كما أننا لا نشك أن الدين والرسالة جسد واحد متكامل قد تمَّ بلاغه للناس ويلزمهم اتباعه لما فيه مصلحتهم في

---

(١) أزمة العقل المسلم، د. عبدالحميد أبو سليمان، ص٨٨ ـ ٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص٩٠.

الدنيا والآخرة)[1].

وما ذهب إليه الكاتب كان قد قرره العلماء من قبل، إن علماء المسلمين قد أدركوا قاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان، يقول ابن كثير عند قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ١٢٣﴾ [التوبة: ١٢٣]: (أي قاتلوا الكفار وتوكَّلوا على الله واعلموا أن الله معكم إذا اتقيتموه وأطعتموه، وهكذا الأمر لما كانت القرون الثلاثة الذين هم خير هذه الأمة في غاية الاستقامة والقيام بطاعة الله تعالى، لم يزالوا ظاهرين على عدوِّهم، ولم تزل الفتوحات كثيرة، ولم تزل الأعداء في سفال وخسار، ثم لما وقعت الفتن والأهواء والاختلافات بين الملوك، طمع الأعداء في أطراف البلاد، وتقدموا إليها، فلم يُمانعوا لشغل الملوك بعضهم ببعض، ثم تقدموا إلى حوزة الإسلام، فأخذوا من الأطراف بلداناً كثيرة، ثم لم يزالوا حتى استحوذوا على كثير من بلاد الإسلام، ولله الأمر من قبل ومن بعد، فكلما قام ملك من ملوك الإسلام، وأطاع أوامر الله وتوكل على الله، فتح الله عليه من البلاد، واسترجع من الأعداء بحسبه، وبقدر ما فيه من ولاية الله، والله المسؤول المأمول أن يمكِّن المسلمين من نواصي أعدائه الكافرين، وأن يعلي كلمتهم في سائر الأقاليم، إنه جواد كريم)[2].

فهو بهذا النص يبيِّن أن تطبيق الآية يكون بحسب الاستطاعة لتغير الظروف عما كانت عليه في القرون الثلاثة الأولى. كما أشار ابن كثير إلى أن آية السيف لم تنسخ ما قبلها من آيات السلم، فقال عند قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ٦١﴾ [الأنفال: ٦١]: (وإن جنحوا: أي مالوا، للسلم: أي المسالمة والمصالحة والمهادنة، فاجنح

---

(١) أزمة العقل المسلم، د.عبدالحميد أبو سليمان، ص٩١.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٢/٤٤١.

لها: أي: فمل إليها، واقبل منهم ذلك، ولهذا لما طلب المشركون عام الحديبية الصلح ووضع الحرب بينهم وبين رسول الله ﷺ تسع سنين، أجابهم إلى ذلك مع ما اشترطوا من الشروط الأخر، وقال عبدالله ابن الإمام أحمد: حدثنا محمد بن أبي بكر المقدمي، حدثني فضيل بن سليمان، يعني النميري، حدثنا محمد بن أبي يحيى عن إياس بن عمرو الأسلمي، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنه سيكون اختلاف، أو أمر، فإن استطعت أن يكون السلم فافعل**». وقال مجاهد: نزلت في بني قريظة. وهذا فيه نظر، لأن السياق كله في وقعة بدر، وذكرها مكتنف لهذا كله، وقال ابن عباس، ومجاهد، وزيد بن أسلم، وعطاء الخراساني، وعكرمة، والحسن، وقتادة: إن هذه الآية منسوخة بآية السيف في براءة ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ وفيه نظر أيضاً، لأن آية براءة فيها الأمر بقتالهم إذا أمكن ذلك، فأما إذا كان العدو كثيفاً، فإنه يجوز مهادنتهم، كما دلت عليه هذه الآية الكريمة، وكما فعل النبي ﷺ يوم الحديبية، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص، والله أعلم)[1].

فما بذله الكاتب من جهد كبير لإثبات أن آية السيف لم تنسخ آيات السلم جهد طيب للذود عن الإسلام، وللتأصيل للعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم، بيد أنه لو رجع إلى تفسير ابن كثير لوجد أن ابن كثير قد سبقه إلى هذا الرأي، فقد تبنى ابن كثير القول بأن آية السيف لم تنسخ آيات السلم، وهذا مما يعاضد رأي الكاتب ويسانده من جهة، ومما يدلل على أن الاجتهاد ودراية الواقع أمر قائم عند علماء المسلمين عبر العصور، لذا فقد عارض ابن كثير رأي ابن عباس كما رأينا، ولكن هذا لا يعني بالضرورة نفي فكرة النسخ من القرآن والذي كان الكاتب قد أقرَّ به.

ويقول كاتب آخر: (نحن لا نأخذ بالنسخ، ولا بأسباب النزول، ولا

---

(١) تفسير القرآن العظيم: ٣٥٦/٢ ـ ٣٥٧.



غيرهما مما يفتات على القرآن)[1].

هكذا وكأن القضية في التعامل مع القرآن قضية هوى، ماذا نأخذ وماذا لا نأخذ، وإذا كان لا يأخذ بأسباب النزول فكيف سيفسِّر لنا قصة الإفك، وسورة تبّت، والمجادلة، وغير ذلك؟. وإذا كان يرفض النسخ فهل له أن يفتي الناس بشرب الخمر في غير أوقات الصلاة؟، لأن الله قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]. فإذا لم تكن هذه الآية منسوخة، فإن شرب الخمر في غير أوقات الصلاة يقتضي الإباحة. والعياذ بالله من أم الخبائث.

وينقد أحدهم مؤهلات دراسة القرآن والسنة، يقول: (وأول الأصول الأساسية هما الكتاب الكريم والسنة النبوية، وأهم ما يلاحظ على مفهوم هذين الأصلين الأساسيين أن مؤهلات دراستهما والنظر فيهما في إطار المنهج التقليدي هي مؤهلات لغوية نظرية تاريخية، تجعل الدراسة العلمية الإسلامية فيهما دراسة نظرية وما يخالطهما من فهم ودراية بالواقع وإمكاناته وحاجاته وتحدياته هي قضية ثانوية)[2].

ويبيِّن السبب النفسي الذي جعل المسلم لا يجرؤ على إمعان النظر في مقدساته، يقول: (كذلك مما ساعد على غبش الرؤية الإسلامية المعاصرة تلك العوائق النفسية التي روضت العقل المسلم ترويض الحيوانات الكاسرة، فلا يجرؤ على إمعان النظر التحليلي في تراثه ومقدساته، بالقدر والعمق المطلوب لكي يدرك كنهها وموضع اللباب منها)[3].

وإمعان النظر التحليلي في التراث مطلوب، ولكن في المقدسات فيه نظر!، فأما بالنسبة للقرآن فلا مجال فيه، وأما السنة، فالصحيح منها لا

(١) ما بعد الإخوان، جمال البنا، ص١٤٦.

(٢) أزمة العقل المسلم، د.عبدالحميد أبو سليمان، ص٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠.

ينبغي إعادة تصحيحه من جديد عبر العصور، وإلا سنبقى إلى يوم القيامة في دوامة، ولا شغل لنا إلا تصحيح السنة الصحيحة، ولا ينبغي أن يكون هذا هو الشغل الشاغل للأمة بأسرها، ولكن يدركه المختصون به، وإنما ينطبق كلام الكاتب على الأحاديث الضعيفة، وأقوال الصحابة لا أكثر. بيد أن بعض هؤلاء الكُتاب يريدون إعادة النظر في الكِتاب ذاته، وفي السنة الصحيحة كما تقدم، وهنا مكمن الخطورة، لأن هذا سيزعزع ثوابت الإسلام، ويقتلعها من سنخها، بما يثيرونه من شكوك وشبهات، وأما حكاية دراية الواقع وإمكاناته فقد عني بها العلماء، ولكن ينبغي أن نعي بأن الواقع متغير من بلد لآخر، ومن وقت لآخر، لذلك لا يمكن اعتباره مصدراً للتفسير لكي يدرس مع علوم الشريعة واقع كل بلد وكل أمة في كل وقت، ولذلك تعتبر دراسة السيرة النبوية هي النموذج الأمثل لدراسة التعقيدات والتحديات التي واجهها النبي ﷺ في حقل الدعوة، والمفسر أو المحدث يستمد من حياة النبي ﷺ ما يناسب عصره وواقعه، كما يعتبر التاريخ الإسلامي سجلاً ضخماً للتجارب الإنسانية التي ينبغي على المفسر الإلمام بها، وكذلك تجار الأمم والشعوب. وكتب علم الاجتماع، ووسائل الإعلام المعاصرة تمدُّ المفسر والدارس للدين بدراية كبيرة حول واقعه، وماذا يجري من حوله، ولذلك نحن لا نعتقد بأن تجاهل الواقع أمر ممكن في الدعوة في هذا العصر، ولا نعتقد أن العلماء يتجاهلون دراسة الواقع وتحدياته، ولكن يجب أن نفرق بين تحدِّيهم للواقع الذي يدعو إلى الانجراف من الدين والقيم، فيثبتون على الحق وكأنهم يرفضون الواقع، وبين انزلاق بعضهم بفتاوى تحلل للناس ما حرم الله، وتجيز للناس تعدِّي حدود الله تحت شعار الواقعية وفهم الواقع، وهذا منهج مرفوض من الدين ذاته، ومن جهابذة أهل العلم في كل عصر ومصر.

ولكن يبدو أن نظرية إعادة النظر في المقدسات قد لقيت صدى عند بعضهم، فأعيد طرح قضية أكل الدهر عليها وشرب، وهي علاقة الوحي بالعقل، حيث يرى أحد الكتاب ضرورة تقديم العقل على النقل عند

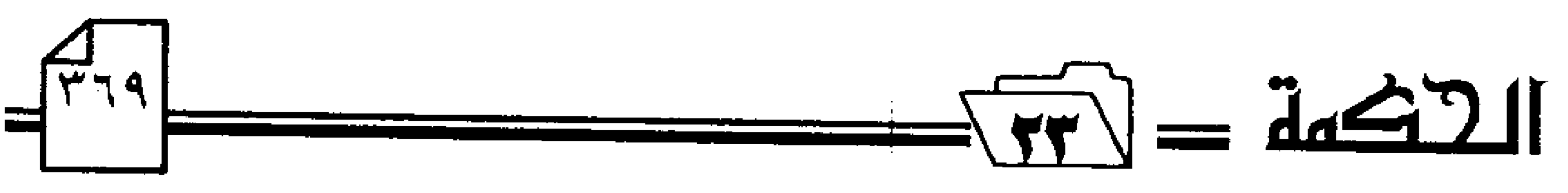
التعارض وعدم إمكانية التوفيق، لأن (النظر العلمي يقتضي إلحاق الجزئي بقاعدة كلية، فإن تعذر نظرنا في إمكان تعديل القاعدة الكلية لدفع التعارض بين الكلي والجزئي، فإن تعذر فلا مفرَّ من التوقف باعتبار الجزئي واستمرار العمل بالكلي، أي التوقف في النص، واعتماد منظومة القواعد الكلية التي تشكل البنية الداخلية لعقل الناظر في النص)(١).

وقضية تقديم العقل على النقل مطروحة من أيام المعتزلة، ونحن لا نرى إقحام العقل في قضايا الإيمان بالغيب، وصفات الله، والمتشابهات، لأن العقل محدود العلم، وما يجهله أكثر مما يعرفه، فلا ينبغي له أن يتدخل فيما يجهله، لأنه سيقود إلى نتائج غير سليمة. ونضرب لذلك مثلاً: لو أن إنساناً قبل ألف عام قال: إن البشر سيطيرون من شرق الأرض إلى غربها في يوم واحد، لاتَّهمه الناس بالجنون، فالعقل لا يقول بإمكانية ذلك، أما اليوم فمن أنكر ذلك يتهم بالجنون، فإذا كان العقل عرضة لتغيير أحكامه في أمور الدنيا بين الأمس واليوم، فهو أكثر عرضة لتغيير آرائه بالنسبة للدين، يؤكد هذا أن الله تعالى كلما بعث نبياً، وأصلح الناس، قام الناس بعد رحيل نبيهم بتغيير المنهج وتحريف الرسالة، وهم يعتمدون في ذلك على ما تكنُّ به نفوسهم ويخطر في عقولهم، ولو أنهم التزموا بما أنزل الله إليهم ولم يحرفوا ولم يبدلوا لبقي المنهج سليماً، وساد الإصلاح، فالعقل قد يضلُّ أو يتبع الهوى، وليست جميع العقول مستنيرة.

ثم إن ما يقبله عقل واحد من الناس قد يرفضه عقل آخر منهم، وأما إذا اتفق جميع العقلاء على رفض شيء فهذا من باب أولى أن يرفضه الدين، لذا نحن لا نرى وصاية للعقل على النص، بل نرى وصاية النص على العقل، والحقيقة العلمية عندنا ليست تلك التي تؤيد الدين، بل تلك التي يؤيدها الدين، لأننا نرى أن كل ما ثبت بالوحي هو حق اليقين، سواء

---

(١) الوحي والعقل، بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل، د.لؤيّ صافي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١١، شتاء ١٩٩٨م، ص٧٠.





أدركت عقولنا ذلك أم لم تدركه، وهذا هو الصواب الذي عليه جمهور الأمة، ومن تنكّب عن هذا الطريق فقد ابتعد عن الصراط المستقيم.

المبحث الثاني
الموقف من السنة النبوية

أولاً: مقدمة:

رفض المحدثون التعريفات التقليدية للسنة، وابتكروا تعريفات منها: تعريف السنة: (هي منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويسر دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام)[١].

والسنة تطبيق للقرآن في واقع نسبي محدد، ولذلك دعا أحدهم إلى (اكتشاف الوحدة البنائية في القرآن الكريم، وقراءته باعتباره معادلاً للكون وحركته، واعتبار السنة النبوية الصادرة عن المعصوم ﷺ تطبيقاً لقيم القرآن وتنزيلاً لها في واقع معين، والنظر إليها كوحدة في ذاتها متحدة مع القرآن، بياناً له وتنزيلاً لقيمه في واقع نسبي محدد)[٢].

وطالما أن السنة تطبيق للقرآن في واقع محدد، وقد تغير الواقع اليوم عن حاله بالأمس، لذا (علينا اعتبار كل الأحاديث المتعلقة بالحلال والحرام والحدود التي لم يرد نص فيها في الكتاب على أنها أحاديث مرحلية مثل الغناء والموسيقى والتصوير، واعتبارها أحاديث قيلت في حينها حسب الظروف السائدة، وعلينا أيضاً اعتبار كل أحاديث الغيبيات التي لا تنطبق مع

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٥٤٩.

(٢) مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١٩، شتاء ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص١٥، مقال د. طه جابر العلواني.



القرآن مثل عذاب القبر والروح على أنها سر الحياة، على أنها أحاديث ضعيفة أو موضوعة، وعدم الأخذ بها)[(١)].

وهذا الموقف يقود إلى إنكار كل حديث من السنة لا يوافق هوى النفس، فقد أورد أحدهم الحديث التالي: «**لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها**»، وقال عقبه: (ولكن في الحياة الآخرة يوجد في الجنة حور عين للجماع، والرجل ليس بحاجة إلى أن يخدمه أحد في الجنة ﴿قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [الحاقة: ٢٣]، ففي هذه الحالة الرجل ليس بحاجة إلى المرأة، فأرسلها إلى النار معتمداً على الحديث: «**أريت النار فلم أر منظراً كاليوم قط أفظع، وأريت أكثر أهلها من النساء**» البخاري ج٢ ص٩٣، هذان الحديثان يناقضان كل ما أوحي إلى محمد ﷺ في الكتاب شكلاً ومضموناً، وقد شرحت في مفهوم الأزواج في الجنة مفهوم الحور العين، وقد قلنا إن آيات الجنة والنار هي من الآيات المتشابهات)[(٢)].

وهذا اتهام باطل لأهل العلم بوضع الحديثين، فالحديث الأول فيه بيان فضل الزوج الذي يتحمل أعباء الأسرة، وهناك أحاديث كثيرة في فضل المرأة أيضاً، ويكفي في هذا الصدد الآثار المروية بأن الجنة تحت أقدام الأمهات، وأن الأم مقدمة في البرّ على الأب، وأن خير ما يكنز المرء المرأة الصالحة. والثاني ذكر فيه أن أكثر أهل النار النساء، ومعلوم أن ما تجاوز نسبة ٥٠٪ بقليل يكون أكثر من الآخر، فهل ينبغي أن يتساوى عدد الداخلين إلى النار من الجنسين؟ أم ينبغي أن يكون حظ الرجال من النار أكثر؟ إن الأمر لا يعدو قضية غيبية، لذا لا ينبغي التعامل مع قضايا الغيب بهذه السذاجة من التأويل، ثم من أين للكاتب أن يدعي بأن الحور العين

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د.محمد شحرور، ص٥٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص٥٩٦.

ستخدم الرجال في الجنة فلا حاجة لهم بنساء الدنيا؟! إن المرأة في الجنة، أو الحور العين لا تعمل ولا تخدم، فهنالك غلمان مخلدون يقومون بوظيفة الخدمة، أي الخدمة في الجنة على عاتق الذكور وليس الإناث، وقد ثبت في الآثار النبوية بأن المرأة التي تدخل الجنة تكون أكرم وأجمل من الحور العين، فلا ينبغي للكاتب أن يبتز النساء بهذا الأسلوب، ليثير سخطهن على دينهن، فيكون قد أسهم فعلاً في جعلهن أكثر أهل النار.

أمر آخر نودُّ أن ننبه إليه هنا، هو أن الثابت أن نسبة النساء في العالم أكثر من الرجال، وقد يكون الفارق بينهما قليلاً كما في بعض البلاد العربية، أو كثيراً كما في جنوب شرق آسيا، فإذا كانت نسبة النساء أكثر، فإن هذا يقتضي أن يكون عدد من يدخلن النار أكثر من عدد الرجال، هذا لو افترضنا أن النسبة متساوية فيمن يدخل النار من الجنسين، والله أعلم.

ثانياً: افتعال الخلاف بين القرآن والسنة:

يذهب أحد الكاتبين إلى أن هنالك خلطاً بين القرآن والسنة، يقول: (ويلاحظ على دراسات الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة في إطارها التقليدي الخلط بينهما، والجدل على موضع كل منهما، وعلاقتهما فيما بينهما، حتى لا يكاد يوجد إدراك موضوعي واضح حاسم لدور متميز لكل منهما ولعطائه الخاص، وبذلك سيطر على دراستهما المعاصرة مفهوم التقليد التاريخي وفكرة النسخ)[(١)].

وهذا كلام إنشائي يعوزه الحجة والبرهان، فلا أحد من المسلمين ينكر أن القرآن مقدَّم على السنة، وأن السنة تلي القرآن في الأهمية. بيد أن أحد الكتاب نسب ذلك إلى الشافعي، فقال: (واستمر رد الحديث أو التوقف فيه عند تعارضه مع القواعد القرآنية، إلى أن قام الإمام الشافعي بتأسيس الحديث

(١) أزمة العقل المسلم، د. عبدالحميد أبو سليمان، ص٧٧.

كمصدر مستقل بذاته، لا كمصدر تابع للكتاب، ففي كتابه الهام: الرسالة، جعل الشافعي السنة مصدراً تشريعياً مستقلاً، وذلك بإعطائها خاصية ثالثة إضافة إلى الخاصيتين اللتين أجمع عليهما علماء السلف قبله: متابعة أحكام الكتاب وتبيين مجملها، الخاصية الثالثة التي أثبتها الشافعي: هي إنشاء حكم لم ينص عليه الكتاب، أو بتعبير الشافعي: [ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب]، دلل الشافعي على خاصية إنشاء الأحكام التي تتمتع بها السنة، بالإشارة إلى الأحاديث التي تأمر برجم الثيب الزاني... ليكرس بذلك استقلال الحديث، ويرفع مرتبته إلى مرتبة القرآن الكريم)[1].

ويرفض الكاتب ما زعم نسبته إلى الشافعي من مساواة السنة للكتاب، ثم يقرر: (لا بد من فكرة تبعية الحديث للكتاب، ورفض فكرة استقلاليته، وبالتالي فإن قبول متن الحديث الصحيح، أو التوقف فيه، مرهون بموافقته للقواعد والمبادىء العامة المستخرجة من عملية استقراء النصوص، كما أوضحنا سابقاً، لذلك لا يصح الاستدلال على شرعة بنية أو ممارسة سياسية بالاستناد إلى أحاديث منفردة، أو حتى آيات منفردة)[2].

وهذا سوء فهم لنص الشافعي، فالسنة ليست بمنزلة الكتاب لا عند الشافعي ولا غيره، وإنما هي وحي منزل من الله عند جمهور العلماء كما سيأتي الحديث عن ذلك فيما بعد، وطالما أنها وحي، فهي مصدر مثل الكتاب في التحليل والتحريم، وليست مثله في الفضل والرتبة والأهمية، ومن قرأ كتب السنة يستطيع التأكد من ذلك، فكم من أمور وأحكام وردت في السنة ولم ترد في الكتاب، خذ مثلاً علامات الساعة الكبرى من خروج الدجال، ونزول المسيح عيسى، وخروج الشمس من مغربها، وغيرها، وتحريم الذهب والفضة على الرجال، وتحريم الأكل في الوعاء المنقور وغير

---

(١) العقيدة والسياسة، د.لؤي صافي، ص٤١.

(٢) المرجع السابق، ص٤٢ ـ ٤٣.



ذلك، فهذه كلها أمور وأحكام موجودة في السنة دون الكتاب، ولكن يمكن ردها إلى عموم ما أمر به الكتاب، بمثل قوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وقوله: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٢٩]، وبهذا الإطار فكل ما ورد في السنة أصله يرجع للقرآن.

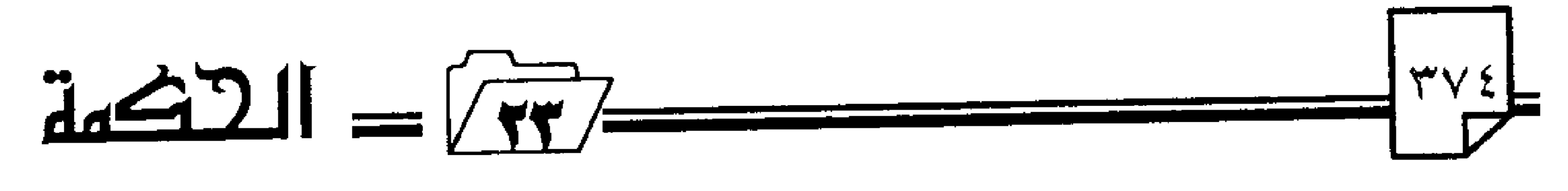
ومن المستغرب أن يدعي الكاتب بأن الإيمان بالقدر ورد بالسنة دون القرآن، يقول: (وتحدد مقومات الإيمان كما تعرضها نصوص الكتاب في خمس: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر... وتضيف نصوص الحديث مقوماً سادساً إلى مقومات الإيمان، فتشترط الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى، كما ورد في حديث جبريل إذ سأل رسول الله عن الإيمان، فأجاب: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره)[1].

وهذا مخالف للحقيقة، فقد ورد الإيمان بالقدر في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]. ومن العجب أن لا يعرف الكاتب ذلك، أم يعرفه ويتجاهله؟.

ويذهب كاتب آخر إلى افتعال الخلاف بين القرآن والسنة من أجل التشكيك بالسنة، ومن ثم نسف السنة برمَّتها، من ذلك موقف القرآن والسنة من التماثيل والنحت، يقول: (وقد لخص القرطبي في تفسيره حجج وبراهين الطرف المجوّز لصناعة هذه الجماليات المجسدة، والملاحظ هنا أن حجج المجوّزين تعتمد على القرآن وفيما رواه عن سليمان وعيسى، وحجج المحرِّمين تعتمد على أسانيد الأحاديث وأهمها الحديث المنسوب إلى الرسول برواية ابن عمر وهو حديث متفق عليه في قوله: «**الذين يصنعون هذه الصور يعذّبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتم**» وما روي مرفوعاً إلى الرسول عن ابن عباس: «**من صوَّر صورة عذبه الله يوم القيامة، حتى**

---

(١) العقيدة والسياسة، د.لؤي صافي، ص٥٢ ـ ٥٣.



ينفخ فيها الروح وما هو بنافخ» هنا نجد فارقاً كبيراً بين ما أتى به القرآن، وما أسنده الرواة إلى الرسول، وكان بإمكاننا حل المسألة في هذه الحدود، بتكذيب مسندات الأحاديث لأنها متعارضة مع نص قرآني، والرواة كما نعلم ليسوا أنبياء، مهما تحققوا من مصادر الإسناد، ولكننا نتجه إلى الأمر بشيء من التحليل)[١]، ويضيف عقب ذلك: (ولكننا نتساءل: كيف أمكن دس هذا الحديث بإسناد قوي إلى الرسول، وكف تقبّله علماء السلف، وجزموا به، إن صحة هذا الحديث لا تقل عن صحة الحديث المنسوب إلى الرسول حول تناول المصحف، وكلاهما باطلان من الأساس لغوياً وبلاغياً، لا يمكننا البحث عن مبررات خارج البيئة الروحية التي نشأ فيها الإسلام، وخارج التأثير التلمودي على بعض المفسرين)[٢].

ويجاب على هذا الكلام بأن القضية ببساطة هي أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، وهذا مقرر عند العلماء. فلا مواجهة بين القرآن والسنة، لقد قال الله تعالى لليهود: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤]، فهل من شروط التوبة في ديننا أن نقتل أنفسنا؟ فما ذكر في القرآن عن أحوال الأمم الماضية ليس من أجل أن نقتدي بهم في التشريع، وإنما لكي نأخذ منهم العظة والعبرة.

ويقرر أحدهم حول السنة النبوية أحكاماً بغاية الصرامة، فهي محرَّفة ومن صناعة اليهود وأعوان السلاطين!، يقول: (وتكررت المأساة بالنسبة إلى السنة بل زادت، لأن الله حفظ القرآن من التحريف، ولكن السنة تعرضت لأسوأ أنواع التحريف والوضع، والرواية بالمعنى... إلخ، بحيث إن المسلمين عندما أخذوا بها ظانين أنهم يأخذون ما قرره الرسول، فإنهم في أغلب الحالات أخذوا بشيء آخر قرره اليهود أو أعداء الإسلام أو

(١) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص٢٤٠، دار المسيرة.
(٢) المرجع السابق، ص٢٤٢ ـ ٢٤٣.





حاشية السلطان)[١].

ويمضي ليثير الشكوك حول السنة النبوية من جديد، فيقول: (ففي غيبة شخص الرسول، يصبح الأمر نقولاً وروايات تتضمن الغث والسمين، والضابط الوحيد للتمييز بينها هو العقل الخليفة الوحيد المؤتمن عند غيبة الرسول، دق هذا كله على الأسلاف، فمضوا في تطبيق المنهج الذي وضعوه، وعززت ذلك عوامل سياسية عديدة، وعندما قطعوا شوطاً في هذا أخذت العودة إلى القرآن تتقلص لحساب السنة، ثم أغلق باب الاجتهاد، فأصبحت السنة هي المسيطرة على الفقه الإسلامي، القضية في السنة أن الشبهات تكتنفها وتحيط بها في مجال الثبوت والدلالة)[٢].

وينعى الكاتب على الدعوات الإسلامية أنها (ترى أن كل ما صدر عن الرسول سنة ملزمة)[٣].

وهذا الكلام لا يصمد أمام البحث، فهو يقرر أن السنة صنعها اليهود أو أعداء الإسلام، فمن أين استقى هذا؟ وما هي أدلته؟ إن تقرير مثل هذه النتيجة يحتاج إلى دراسة مفصلة تقوم على مقدمات وأسس منهجية وبحث واستقراء واستقصاء، حتى يحكم بهذه النتيجة، ولا تكون بشطحة خيال أو فلتة قلم! ثم من هم اليهود الذين صنعوا السنة؟ إن التاريخ يذكر أن كعب الأحبار ووهب بن منبه اعتنقا الإسلام ودخلت بعض مروياتهم في كتب السنة.. فما هو حجم مرويات هؤلاء في كتب السنة؟ وهل وجود بعض مروياتهم كاف لنسف السنة بأكملها؟ وما هو الدليل العلمي الذي يستند إليه من يشكك في إسلام هؤلاء؟ إننا إذا اعتمدنا منهج الشك فيمن أسلم وقبل المسلمون منه إسلامه، فإن هذا المنهج قد يؤدي للشك ببعض

---

(١) ما بعد الإخوان، جمال البنا، ص١٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص١١٠.

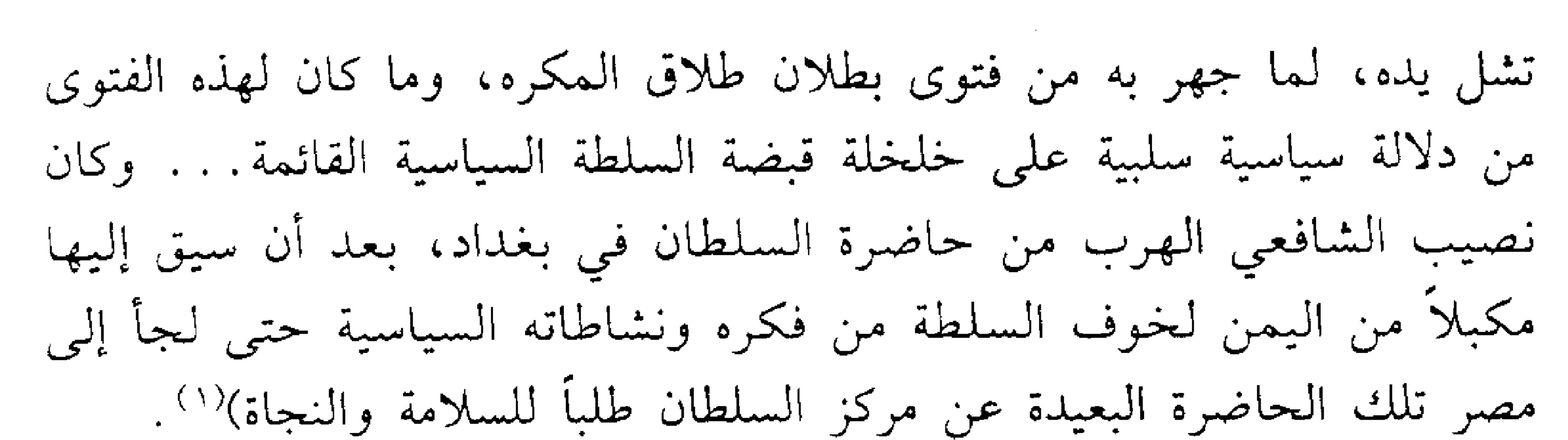
(٣) المرجع السابق، ص١١١.



السنة، ألم يكن في المدينة منافقون من العرب؟ ألم يوجد النفاق عند رجال رأوا الرسول ﷺ وآمنوا به، ثم ارتابت قلوبهم بعد ذلك فكفروا؟ ولكن رجال الحديث النبوي أو المحدثين قرروا بموضوعية عدالة كل الصحابة، ولم يأخذوا بمرويات المنافقين والفسقة، ودرسوا أحوال الرواة جميعاً وميّزوا بينهم، وأراحونا من المشكلة عندما صنفوا الحديث إلى صحيح وضعيف وموضوع، فطالما قَبِل المحدثون عدالة الصحابة والتابعين ممن أسلم وكانوا على الشرك قبل ذلك، فكيف لا يقبلون عدالة الرواة من أهل الكتاب بعد ذلك، إذا أعلنوا إيمانهم، وشهد المسلمون لهم بذلك، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٩٩﴾﴾ [آل عمران: ١٩٩].

وامتدح القرآن موقف الراسخين في العلم من اليهود الذين يتبعون الحق، قال تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [النساء: ١٦١]، إذاً لا غضاضة على المفسرين والمحدثين في نقل مرويات الصادقين من أهل الكتاب، ولا يجوز تفسيق الناس واتهامهم بناء على الظن، فالظن هو أكذب الحديث.

ثم من هم حاشية السلطان الذين قرروا السنة؟ إن اتهام أعوان السلطان بوضع السنة هو اتهام باطل، فإن أكابر علماء السنة لم يكونوا على وفاق مع أهواء السلاطين، وقد تعرض البخاري بسبب خلافه مع أمير بلده إلى النفي والخروج من الوطن، والقضية باختصار هي أن البخاري رفض إعطاء دروس خاصة لأبناء أمير بلده في القصر، وأصرَّ على أن يعطيهم مع عامة المسلمين في المسجد. وتعرَّض الإمام أحمد بن حنبل للسجن بسبب قضية عقدية أقحم الخليفة نفسه فيها، وظن أن سلطان السياسة فوق سلطان العلم، ولكن الإمام أحمد قلب المعادلة. ومات (الإمام أبو حنيفة في السجن دون أن يقبل تولي القضاء لسلطة سياسية غير ملتزمة، ويضرب الإمام مالك حتى



تشل يده، لما جهر به من فتوى بطلان طلاق المكره، وما كان لهذه الفتوى من دلالة سياسية سلبية على خلخلة قبضة السلطة السياسية القائمة. . . وكان نصيب الشافعي الهرب من حاضرة السلطان في بغداد، بعد أن سيق إليها مكبلاً من اليمن لخوف السلطة من فكره ونشاطاته السياسية حتى لجأ إلى مصر تلك الحاضرة البعيدة عن مركز السلطان طلباً للسلامة والنجاة)[١].

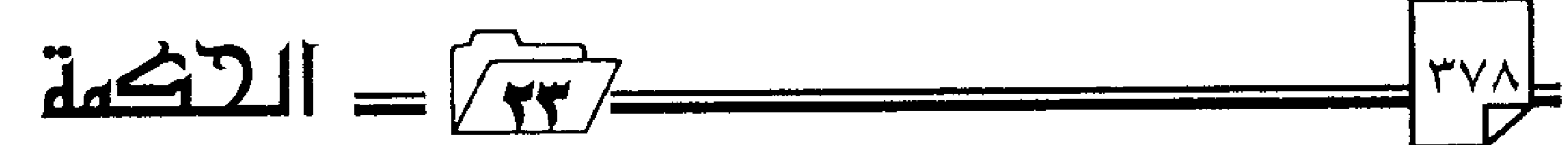
ونحن نوافق الكاتب في أن العقل هو الخليفة المؤتمن بعد الرسول، بل وفي حياة الرسول ﷺ، فالعقل هو أساس التكليف الشرعي، وحجة الله على عباده، ولكن يجب أن نبين أن المقصود بالعقل هنا ليس مجرد الهوى، فنستحسن حديثاً ونرفض آخر بدون منهجية علمية، وإنما ينبغي أن ينضبط القبول والرفض وفق منهجية علماء الحديث والرواية والتاريخ، في إثبات صحة الحديث سنداً ومتناً، فلا يكفي صحة السند لإثبات صحة المتن دائماً، وعلى هذا جرى المحدثون الأوائل، فمثلاً إذا عارض الحديث الصحيح سنداً نصاً قرآنياً، أخذنا بالقرآن وليس بالحديث، وهكذا فيما لو عارض حقيقة علمية ثابتة أو تاريخية.

ولا ننكر أن السنة تعرضت للدس والتحريف، ولكن الله قيَّض لها الجهابذة من العلماء، فميَّزوا بين الصحيح والمنحول، وما كان الله ليضيع للناس سنة نبيهم، وهي التطبيق العملي للمبادىء القرآنية الخالدة، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم: ٤]. وكيف نعرف عظمة الخلق المحمدي الكريم إلا من خلال الأحداث التي عايشها، ومعاملته للعدو والصديق والصغير والكبير، مما لا نجده مفصلاً إلا في كتب السنة النبوية.

أما مسألة سيطرة السنة على الفكر الإسلامي على حساب القرآن، فهي دعوى توهم أن ثمة اختلاف بين مقاصد القرآن والسنة، وهذا غير صحيح، والحق أن حفاظ السنة كلهم يبدؤون بحفظ القرآن أولاً، ويستشهدون به

---

(١) أزمة العقل المسلم، د. عبدالحميد أبو سليمان، ص٤٨.



خلال شروحهم للسنة، فليس ثمة فصام بين الكتاب والسنة في مناهج البحث العلمي عند المسلمين ولا في تفكيرهم.

وأما ما ذهب إليه الكاتب من سيطرة السنة على الفكر الإسلامي في العهود الأخيرة فهو غير صحيح، لأن الذي سيطر على الفكر الإسلامي في العهود الأخيرة هو الجمود والتخلف والبدع والخرافات، وليس السنة النبوية الصحيحة.

ثالثاً: أول من أنكر السنة:

والكتّاب المحدثون ليسوا أول من أثار الشبهات حول حجية السنة، فأول من بدأ بإنكار السنة هم الخوارج، قال الإمام ابن تيمية: (وأصل مذهبهم تعظيم القرآن، وطلب اتباعه، ولكن خرجوا عن السنة والجماعة، فهم لا يرون اتباع السنة، التي يظنون أنها تخالف القرآن كالرجم ونصاب السرقة وغير ذلك فضلُّوا)[1].

وقد تبعتهم الفرق بعد ذلك، قال الحافظ ابن عبدالبر: (أهل البدع أجمع أضربوا عن السنن، وتأوّلوا الكتاب على غير ما بينت السنة، فضلُّوا وأضلوا نعوذ بالله من الخذلان)[2].

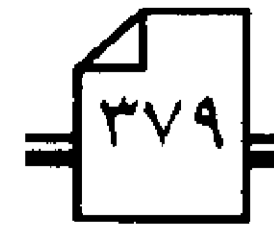
فالكتاب بحاجة إلى السنة التي فصلت أحكامه وشرحت آياته، وقد روي عن مكحول قال: (الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب)[3]. ومعنى العبارة أن السنة مفصل فيها كل شيء أكثر من الكتاب، وليس معناها أنها مستغنية عن الكتاب أو هي أهم منه، فالسنة لا تستمدُّ حجيتها قبل كل شيء إلا من كتاب الله تعالى.

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع عبدالرحمن بن قاسم النجدي، ١٣/٢٠٨.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، ٢/١٩٣، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) المصدر السابق، ٢/١٩١.






رابعاً: حجية السنة:

إننا نعتقد جازمين أنه لا قرآن بلا سنة، ولا سنة بلا قرآن، فهما متلازمان لصلاح أمر الدين كتلازم الشمس والقمر لصلاح أمر العالم. والسنة هي الحكمة التي أنزلها الله على محمد، يقول عبدالله سراج الدين: (ومن الأدلة على سعة علمه وكثرة علومه ﷺ الحكمة التي أنزلها الله عليه، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ الآية [النساء: ١١٣]، وقال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾﴾ [الأحزاب: ٣٤]، والحكمة هي السنة الظاهرة في أفعاله ﷺ وأقواله وأحواله وإقراره، كما نص على ذلك الإمام الشافعي رضي الله عنه في مواضع من كتبه، وهذا هو قول جمهور التابعين كالحسن البصري وقتادة ومقاتل بن حيان وغيرهم، كما نقل الحافظ ابن كثير ذلك عنهم عند قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾. وإنما سميت السنة النبوية بالحكمة: لأن الحكمة تشتمل على سداد القول وصواب العمل، وإيقاع ذلك في مواقعه، ووضعه في مواضعه اللائقة به، ولا شك أن أقواله ﷺ وأفعاله وأحواله وإقراره جميع ذلك هو عين الحكمة. كما أنه سبحانه سمى السنة النبوية بالميزان، حيث قال سبحانه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾﴾ [الشورى: ١٧] فالميزان هنا المقرون بالكتاب: هو الحكمة المحمدية والسنة النبوية، المقرونة في الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ الآية، لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً. وإنما سميت السنة النبوية المشتملة على أقواله وأفعاله ﷺ وأحواله ميزاناً، لأنها ميزان الأقوال والأفعال والأحوال، بحيث يجب على الأمة أن تعرض أقوالها وأفعالها وأحوالها على سنته ﷺ، فما وافق الميزان فهو صحيح ورجيح، ومقبول ونجيح، وما خالف الميزان أي السنة فهو قبيح ومردود على صاحبه، كما روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «**كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد**» وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ دليل

استدل به كثير من العلماء المحققين، على أن السنة نزلت بالوحي، من عند الله تعالى، كما دل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤] فإن النطق أعم من التلاوة، فلم يقل سبحانه: وما يتلو، أو: ما يقرأ عن الهوى، حتى يقال إن ذلك خاص بالقرآن الكريم، بل قال سبحانه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ أي وما ينطق محمد رسول الله عن الهوى، ﴿إِنْ هُوَ﴾ أي: ما نطقه بذلك: ﴿إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ يوحيه الله إليه بنوع من أنواع الوحي.

وروى أبو داود والترمذي عن المقداد رضي الله عنه، أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه**». والمراد بـ «**مثله معه**»: السنة، كما ذكره جمهور كثير من العلماء، فإن الله آتى رسوله ﷺ السنة النبوية، كما آتاه الكتاب وهو القرآن العظيم)[1].

والإسلام بمصدريه: الكتاب والسنة، يتفق مع العقل، وهو خطاب إلى العقل أولاً، حيث (إن العقل الكامل هو الأصل الذي تنشأ عنه الخصال الحميدة، والمواهب الرشيدة، وبه تقتبس الفضائل، وتجتنب الرذائل، وهو الذي يسلم صاحبه إلى مجامع الخير والفضل، كما ورد في حديث إسلام خالد بن الوليد، حين دخل على رسول الله ﷺ، فسلَّم عليه بالنبوة، قال: فرد عليّ السلام بوجه طلق، فقلت: إني أشهد أن لا إله إلا الله، وأنك رسول الله. فقال له: «**تعال**». فأقبل، فقال رسول الله ﷺ: «**الحمد لله الذي هداك، قد كنت أرى لك عقلاً، رجوت أن لا يسلمك إلا إلى خير**»)[2].

ولا يوجد تناقض بين الكتاب والسنة والعقل أبداً، لذا ينبغي على العقل أن يخضع لنور الوحي الذي يرشده إلى مصلحة الدنيا والآخرة، حيث (إن العقل الرجيح، يلزم صاحبه بالتمسك بهذا الدين الإسلامي، لأنه دين

---

(١) سيدنا محمد رسول الله، شمائله الحميدة وخصاله المجيدة، ص٩٨ ـ ٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص٧٤.



كامل صحيح، وهو غاية بغية العقل الرجيح، كما روي عنه ﷺ: «**رأس العقل بعد الإيمان بالله: الحياء وحسن الخلق**»، لأن الإسلام هو الدين المحكم، وهو المعقول المبرم، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف: ٢] أي تعقلون معانيه، وأوامره ومناهيه، فتعلمون يقيناً أنه لا يأمركم إلا بما هو خير لكم، ولا ينهاكم إلا عما هو شر لكم، كما قال ابن مسعود: إذا سمعت الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ فأرعها سمعك، فكل من استمع إلى هذا الدين وعقله، ووعاه وفهمه، لا بد أن يسلم له، ويستسلم إليه. ولما دخل الأعرابي الفطري العاقل على رسول الله ﷺ، وبيّن له ﷺ أوامر الإسلام ومناهيه، فخرج الأعرابي وأعلن إسلامه، فقال له قومه: بم عرفت أنه رسول الله؟ فقال الأعرابي: ما أمر محمد ﷺ بأمر قال العقل: ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال: ليته أمر به)[(١)].

خامساً: الغرض من التشكيك بالسنة:

هناك غرض مشبوه من التشكيك بالسنة، وهو هدم الدين الإسلامي، حيث (إن التشكيك في السنة النبوية الصحيحة التي تذعن لها جماهير المسلمين، والتي أقامت صرح الفقه الإسلامي العظيم، الذي لا تملك أمة من أمم الأرض عشر معشاره، هو مثل بارز لمحاولات أعداء الإسلام في القديم والحديث، فقد أخذت هذه المؤامرة طريقها إلى عقول بعض الفرق الإسلامية في الماضي، كما أخذت طريقها إلى عقول بعض الكتاب الإسلاميين أمثال أحمد أمين في الحاضر، إنها مؤامرة لا ريب فيها، فالمستشرقون اليهود، واللاهوتيون المتعصبون يلحُّون عليها إلحاحاً شديداً في كل ما يكتبون، وأقسام الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية توجِّه أنظار طلابها المسلمين إلى هذا الموضوع توجيهاً دقيقاً، وتأبى لأي طالب منهم

(١) سيدنا محمد رسول الله، شمائله الحميدة وخصاله المجيدة، ص٧٥.

أن يكون موضوع رسالته الجامعية دحض الافتراءات التي يملأون بها كتبهم على السنة ورواتها)[1].

وقد عقدت مؤتمرات من أجل الطعن بالسنة، وإزاحتها عن موقعها في الفكر والعقيدة، (ومنذ بضع سنوات عقد مؤتمر للدراسات الإسلامية في لاهور بباكستان، حضره علماء مسلمون من مختلف البلدان الإسلامية، من بينهم علماء من سورية ومصر، كما حضره عدد من المستشرقين، وقد ظهر للعلماء المسلمين أن هؤلاء المستشرقين هم الذين أوصوا بفكرة عقد هذا المؤتمر، ودعوا إليه عدداً من تلاميذهم الفكريين في الهند وباكستان، وكان أشدهم تعصباً وأكثرهم جهلاً باعترافه هو بعد أن ألقى بحثه المستشرق الكندي سميث، ولعله يهودي، وكان مما ألحَّ عليه المستشرقون يومئذ بحث السنة والوحي النبوي، ومحاولة إخضاعهما لقواعد العلم كما يزعمون، وقد انتهى بعض تلامذتهم إلى إنكار الوحي كمصدر للإسلام، واعتبار الإسلام أفكاراً إصلاحية من محمد ﷺ)[2].

سادساً: الموقف من شخص النبي ﷺ:

نسب بعضهم إلى النبي ﷺ أموراً لا تليق به، من ذلك قول أحدهم مشككاً بأن نساء النبي ﷺ لسن قدوة لنساء المسلمين، يقول: (إن النبي ﷺ في زيجاته لا يعتبر أسوة لنا أبداً، وكذلك زوجاته لا يعتبرن أسوة لنساء المسلمين ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، قال نساء النبي ليبيّن لنا أن هذا تعليم وليس تشريعاً)[3].

وما ذهب إليه الكاتب بشأن أمهات المؤمنين غير صحيح، قال الله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ﴾ [الأحزاب: ٦]، وهل

(١) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، ص٤٥٩ ـ ٤٦٠.
(٢) المرجع السابق، ص٤٦٠.
(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٦٠٢.



يربي الولد إلا أمه؟ وهل يقتدي إلا بها؟ وإذا لم يقتد نساء المسلمين بزوجات النبي ﷺ أمهات المؤمنين فبمن يقتدين؟، بالممثلات أم الفنانات أم ملكات الجمال؟.

ويتحسّر أحدهم لزواج النبي ﷺ من عائشة وهي صغيرة السن، يقول: (كانت التجربة العربية التي نشأ ضمنها محمد تتقبل بواقعية تامة الزواج من صغيرات السن، وقد تزوج محمد عائشة بنت أبي بكر، وهي في السابعة، ونحن ننظر الآن من منطلق قيم مختلفة، وكم يودُّ بعضنا ألا يكون الرسول ﷺ قد فعل ذلك، بل هناك رجال في عصرنا يبلغ أحدهم السابعة والسبعين ويقدم على الزواج من فتاة صغيرة، تعتبر ممارسة الجنس معها في عالم اليوم حلالاً أو حراماً أمراً غير مقبول)[1].

وهذا كلام مرذول طال ترداده من المستشرقين وأتباعهم، الزواج لا يكون لغرض جنسي فقط، وقد تزوج الرسول في أوج شبابه خديجة وهي أكبر منه، وبقي معها حتى تجاوز الخمسين ولم يتزوج عليها، ولو كان زواجه من عائشة لغرض جنسي مع بنت صغيرة، لكان تزوج قبلها ما يريد وهو في فتوته وشبابه، لقد نقلت عائشة شطر الدين ولا سيما فيما يخصُّ المرأة المسلمة، وشاركت في حروب بعد وفاة النبي ﷺ مما يعزز دور المرأة السياسي في الإسلام، واستدركت على الصحابة كثيراً من مروياتهم، ولو لم تتزوج النبي ﷺ لما كان لها هذا الشأن وهذا الدور، أما قوله إن عصرنا يرفض هذا الزواج... فعصرنا ليس حجة على شرع الله، لقد قبل عصرنا زواج الشذاذ بعضهم ببعض، وأباح الفجور مع الأطفال، والحيوانات، والدعارة بكل صورها وألوانها، مما تتقزز منه النفس، ويعفّ عن ذكره اللسان، فمن العار على أهل عصرنا أن يتكلموا كلمة واحدة تحط من قدر محمد الذي اصطفاه الله على خلقه جميعاً، وهم غارقون في

(١) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص٢٥٢، دار المسيرة.



المنكرات المحرمة ولا يملك الرشيد فيهم تغييرها لأنها محمية بقوة القانون وبالعيون الساهرة!.

وأما سنُّ عائشة عند الزواج فمختلف فيه، والمأثور أن سن عائشة عند الزواج تسع سنوات، وليس سبعاً كما زعم الكاتب، وأياً كان سنها فما يهمنا أنها لم تتزوج قبل البلوغ، ولذلك عقد عليها النبي ﷺ أولاً وهي صغيرة، ثم أخَّر الزواج إلى أن كبرت. وقد دافع الأستاذ عباس محمود العقاد عن زواج النبي ﷺ بها، وببقية أمهات المؤمنين، مما يغني عن إعادة الكلام وإثارة اللغط حول هذا الموضوع بمناسبة أو بدون مناسبة أحياناً[١].

وينسب الكاتب إلى النبي ﷺ في قضية زواجه من زينب زوجة زيد بن حارثة، ما لا يصح أن ينسب إلى رجل عادي من عامة العرب، يقول: (ففي التبني تحركت نفسية الرسول باتجاه زوجة ابنه بالتبني، والتحرك لا يؤثر على مقام العصمة النبوي، فقد كان من أمر يوسف أنه قد همَّ بها وهمّت به، ولكن أحاطت به العصمة النبوية، وحين أورد الله مسألة يوسف فلم يكن ليجرح يوسف إلا في مظان العقول المشوَّهة)[٢].

وما قاله الكاتب مرفوض، ويستبعد أن يقع من شرفاء أهل الجاهلية فكيف بمحمد ويوسف؟، ألم يقل عنترة[٣]:

وأغضُّ طرفي ما بدت لي جارتي حتى يواري جارتي مأواها

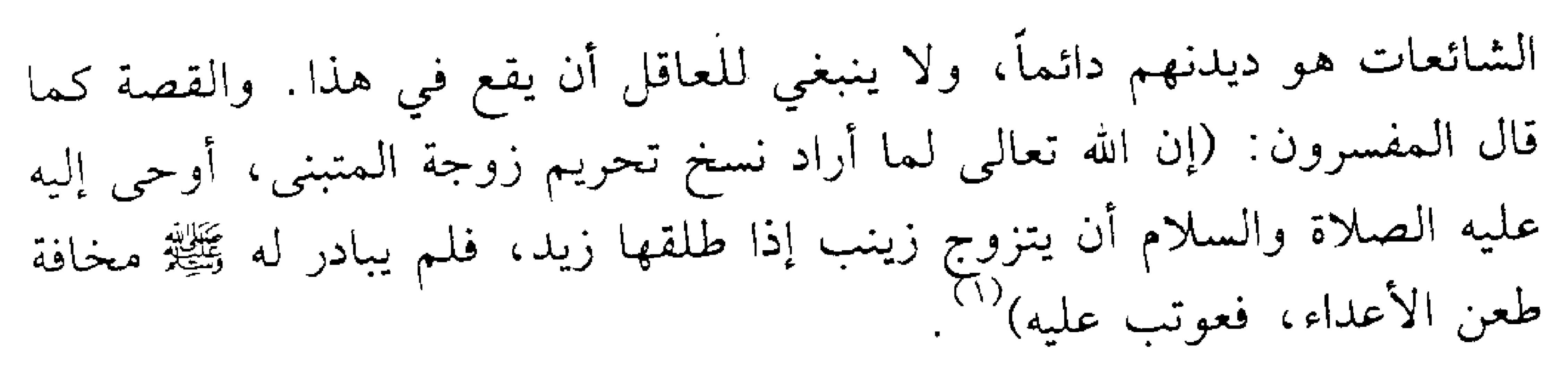
فكل الشبهات التي تكتنف سيرة محمد أو يوسف أو غيرهما عليهم الصلاة والسلام من الأنبياء لا أساس لها من الصحة، وهي إشاعات يهودية مغرضة، ولا عجب على الذين يقتلون الأنبياء أن يلوِّثوا أعراضهم بألسنتهم الأفاكة، فقد قذفوا مريم، واتهموا لوطاً بأنه زنا بابنتيه، وترويج مثل هذه

(١) انظر فصل: زواج النبي، في كتاب: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص١٦٨.

(٢) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص٢٥٣، دار المسيرة.

(٣) ديوان عنترة، ص٧٦.





الشائعات هو ديدنهم دائماً، ولا ينبغي للعاقل أن يقع في هذا. والقصة كما قال المفسرون: (إن الله تعالى لما أراد نسخ تحريم زوجة المتبنى، أوحى إليه عليه الصلاة والسلام أن يتزوج زينب إذا طلقها زيد، فلم يبادر له ﷺ مخافة طعن الأعداء، فعوتب عليه)(١).

كما نجد الكاتب يشكك في كون الإسراء بروح النبي ﷺ وجسده، فقد (كانت عملية الإسراء فوق قدرات الروح والجسد، ولم تكن بهما، بل بكيفية ردَّها الله إلى نفسه)(٢).

وهل الإنسان إلا جسد وروح، وماذا يبقى من الإنسان إذا هما ذهبا؟ هذا في فحواه إلغاء لفكرة الإسراء والمعراج من أساسها.

وينعت أحدهم النبي محمداً ﷺ بالجهل، فقد قال: (النبي ﷺ كان يجهل القصص أيضاً)(٣).

وما عهدنا القرآن يصف محمداً بالجهل، وإنما وصفه ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣]. والكاتب الذي ينكر الترادف في اللغة العربية كان عليه أن يعلم أن هنالك فارقاً بين الصيغتين: لا تدري، وتجهل، فهما لا تؤديان نفس المعنى، فيحترز من وصف النبي ﷺ بما لا يليق به.

وينكر الكاتب على الفقهاء والمتصوفة تعظيم النبي ﷺ وجعله القدوة والمثل، والتأسي الكامل به، يقول: (لقد وضع المتصوفة النبي ﷺ في عالم المطلق من حيث الوجود، ووضعه الفقهاء في عالم المطلق من حيث التشريع، فحوّلوا بذلك الإسلام ورسول الله إلى خرافة من حيث الوجود، وإلى تحجُّر وتزمت من حيث التشريع)(٤).

---

(١) روح المعاني، ٢٢/٢٥.
(٢) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص١٧٤، دار المسيرة.
(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٧٦.
(٤) المرجع السابق، ص٥٧٢.

وهذا الكلام مخالف للحقيقة، فمحمد قدوة المؤمنين في سيرته، ومرجعهم في سنته وأحكامه وتشريعاته بنص القرآن، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وربما بالغ بعض المتصوفة في حبِّهم للنبي ووصفهم له، ولكن هذا لا يعني أن رسول الله صار خرافة، وأما بالنسبة للتشريع فالفقهاء على حق في اتباع السنة، وقد قدَّم الإمام أحمد وأبو حنيفة وكثير من الأئمة الحديث الضعيف على رأي الرجال.

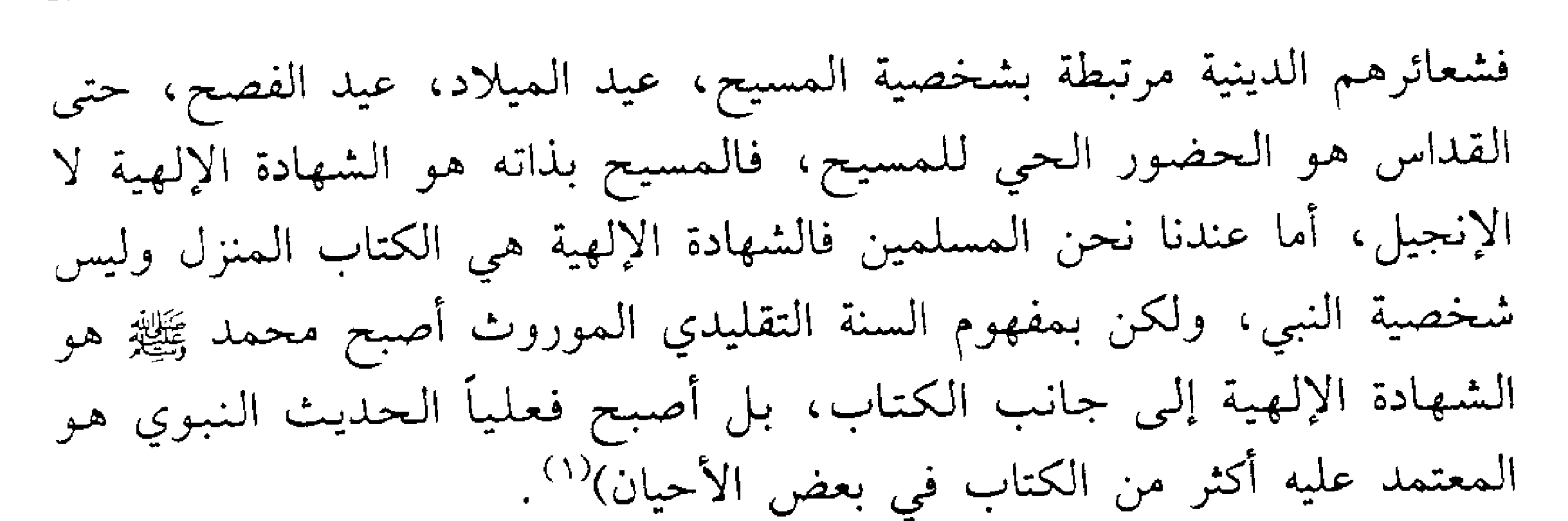
سابعاً: الموقف من علوم الحديث:

مثلما وقع الرفض لعلوم القرآن وجدنا صيحات لرفض علوم السنة، بل لرفض السنة نفسها، يقول أحدهم في معرض حديثه عن تيار النقل: (هذا التيار نتج عنه أمران في منتهى الخطورة:

١ ـ وضع حياة النبي ﷺ في عالم المطلق، بينما كانت حياته منسوبة إلى شبه جزيرة العرب في القرن السابع، بكل ما أحاطها من معطيات اقتصادية واجتماعية وسياسية.

٢ ـ الإصرار على أن أوامر النبي ونواهيه هي وحي، وأن السنة هي وحي، والوحي دائماً من الله، والله مطلق، علماً بأن طاعة النبي متصلة بطاعة الله في الحدود: حدود الله والعبادات والأخلاق: الصراط المستقيم فقط.

هذان السببان نتج عنهما أننا وقعنا في عمق المزلق المسيحي دون أن ندري، حيث إن الديانة المسيحية مرتبطة بشخص المسيح حصراً، وقد كان كلام المسيح عندهم هو كلام الله، لذا فإننا نرى أن كل الأناجيل على اختلاف أنواعها عبارة عن السيرة الذاتية للسيد المسيح، والأحاديث هي السيرة الذاتية للسيد النبي ﷺ، فكما أن هنالك عدة أناجيل، فهناك عدة كتب للحديث، فلماذا نعيب على المسيحيين أن لديهم عدة نسخ للأناجيل، ولا نعيب هذا على أنفسنا في الحديث، تقوم المسيحية على تأييد المسيح،


فشعائرهم الدينية مرتبطة بشخصية المسيح، عيد الميلاد، عيد الفصح، حتى القداس هو الحضور الحي للمسيح، فالمسيح بذاته هو الشهادة الإلهية لا الإنجيل، أما عندنا نحن المسلمين فالشهادة الإلهية هي الكتاب المنزل وليس شخصية النبي، ولكن بمفهوم السنة التقليدي الموروث أصبح محمد ﷺ هو الشهادة الإلهية إلى جانب الكتاب، بل أصبح فعلياً الحديث النبوي هو المعتمد عليه أكثر من الكتاب في بعض الأحيان)(١).

وهذا الكلام فيه مجموعة من الأغاليط، فمقارنة الأناجيل بكتب السنة لا وجه له، وإنما ينبغي أن تقارن بالقرآن، فإن الله بيَّن أنه هو الذي أنزل الإنجيل، قال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٣﴾ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ٣، ٤]، فهنالك إنجيل منزل من السماء، وهو يقابل القرآن الذي عندنا، فإذا كان الإنجيل الموجود حالياً هو السيرة الذاتية للسيد المسيح، وهي مجموعة أناجيل، فهذا يعني أن الإنجيل الذي نزل من السماء قد ضاع، وإذا كانت هي ذاتها ما نزل من السماء، فلماذا هي عدة كتب وليست كتاباً واحداً كالقرآن؟. وهذا يعني أن المقارنة بين الأناجيل وكتب السنة قائمة على قياس غير سليم من أساسه، ثم إن السنة ليست مقدمة على القرآن كما ذكرنا، بل هي شرح وتوضيح وتفصيل له، وهي تختلف عن القرآن وإن كانت وحياً، وذلك أن ألفاظها من عند النبي ﷺ، ولذلك تلاوتها غير متعبد بها كالقرآن، كما أنه ليس كل ما صدر عن النبي ﷺ في أموره الخاصة، أو حياته العامة، هو وحي من الله أو داخل في السنة عند بعض العلماء، فكلام الرسول ﷺ على قسمين: منه ما سبيله تبليغ الرسالة، وهذا مستنده الوحي، ومنه ما ليس من باب تبليغ الرسالة، ومستنده التجربة، فمنه الطب وحديث أم زرع وغيره(٢).

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٥٦٨ ـ ٥٦٩.

(٢) انظر: حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، ١٢٨/١.

يبقى أن نشير إلى أن كثرة كتب السنة ظاهرة إيجابية، لأن ورود الحديث في أكثر من كتاب، ولدى أكثر من راوٍ، يعزز مكانته، ويفتح المجال أمام العلماء للتحسين والتضعيف، والقبول والرفض، بخلاف ما لو كانت السنة محصورة في كتاب واحد، فذاك سيقلّل فرص الاجتهاد، ويلزم الناس بنص واحد، ربما نقل بالمعنى، أو دبَّ إليه التحريف. إنه لمن حسن طالع هذه الأمة أنها لا تخضع إلى رأي مجتهد واحد، أو راوية واحد لكتب السنة، أو جامع واحد لهذه الكتب، فالتعددية هي روح هذه الأمة، وهي مجال خصب لحرية الفكر، وتنوع المناهج، وتعزيز الاجتهاد، كما أن اتفاق عدة رواة في كتب مختلفة على متن حديث واحد، يؤكد صحة الحديث، ويزيد من توثيقه علمياً.

وموقف الكاتب من السنة ومن شخص النبي ﷺ شبيه بموقف سلمان رشدي، ولا يبعد أن يكون مستوحى من موقف سلمان رشدي الذي يقول: (لم يكن ـ أي محمد ـ إلا رسولاً، والرسالة هي التي يجب أن تبجَّل)(١)، ويضيف: (ولكن في أيامنا هذه استولت على الإسلام طائفة متسلطة من رجال الدين، وهم الآن شرطة الفكر المعاصرون، وقد حوّلوا محمداً إلى كائن كامل الأوصاف، وحياته إلى حياة مثالية، ووحيه إلى حدث جلي لا لبس فيه، وهو ما لم يكن عليه أصلاً، وأقيمت محرمات صارمة، ولم يعد في وسع المرء محمداً بشراً له فضائل البشرية، ونقاط ضعف البشرية)(٢). وهذا مما يدل على أن ترديد الشبهات حول النبي عليه السلام والسنة النبوية الشريفة إنما هي دعوة استشراقية خطيرة، يراد من ورائها نقض الدين الحنيف.

المبحث الثالث
الموقف من الإجماع

الإجماع عند علماء الأصول: (هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد

(١) ما بعد ذهنية التحريم، صادق جلال العظم، ص٣٠٩.
(٢) المرجع السابق، ص٣٠٩ ـ ٣١٠.





وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي في واقعة من الوقائع)[١].

والإجماع أحد مصادر الدين، وهو (حق مقطوع به في دين الله عزَّ وجلَّ، وأصل عظيم من أصول الدين، ومصدر من مصادر تشريعنا الخالد، بعد كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، ولذلك كان على المسلم أن يعرف حتماً مسائله، ليعمل بها، وليس له أن يثني عطفه، ويزعم أنه يستطيع أن يتعداه ويعمل الرأي والفكر. قال عبدالله بن مسعود: إذا سئل أحدكم فلينظر في كتاب الله، فإن لم يجد ففي سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يجد فلينظر فيما اجتمع عليه المسلمون، وإلا فليجتهد)[٢].

وقد أنكر الإجماع النظام وبعض الشيعة وبعض المعتزلة[٣]، ونقل عن أحمد إنكاره، وقد أجاب حول حجيته الإمام ابن تيمية، حيث قال: (من ادعى الإجماع في الأمور الخفية، بمعنى أنه يعلم عدم التنازع، فقد قفا ما ليس له به علم، وهؤلاء الذين أنكر عليهم أحمد، وأما من احتج بالإجماع بمعنى عدم العلم بالمنازع فقد اتبع سبيل الأئمة، وهذا هو الإجماع الذي كانوا يحتجون به)[٤].

أما الكتّاب المجددون فقد رفضوا حجية الإجماع، فهو مفهوم لا يعتدُّ به عندهم، يقول أحدهم: (إن المفهوم الموروث بأن الإجماع هو ما أجمع عليه السلف أو جمهور الفقهاء هو مفهوم وهمي)[٥].

وفي الإطار ذاته يقول كاتب آخر: (الإجماع الأصولي في مفهومه التقليدي لا يعتمده إلا فئة العلماء المتخصصين، والأكاديميين في دراسات

---

(١) موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب، ص٢١.

(٢) المرجع السابق، ١/١٩.

(٣) المرجع السابق، ١/٢٨.

(٤) المرجع السابق، ٢٩.

(٥) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٥٨٢.



الكتاب والسنة، مما يجعله لو تحقق قضية نظرية لا تستجيب بالضرورة لحاجات الناس، ولا تخاطب عقولهم ولا تتحرك بهم... فالإجماع الأصولي هو مفهوم نظري بحت لا يمثل في الحقيقة مصدراً علمياً يعتد به، ولا أسلوباً حقيقياً للعطاء الإسلامي الاجتماعي والسياسي والحركي)[1].

ونسف الإجماع هو هدم لركن من أركان الدين الحنيف، فإذا هدمت الدراسات القرآنية، والسنة النبوية وإجماع الأمة ماذا يبقى من الإسلام؟ هل يعقل أن المسلمين لم يتفقوا على شيء من أحكام دينهم أو يجمعوا عليه منذ وفاة النبي ﷺ وحتى اليوم؟ وإذاً كيف استمر الدين وتواصل السلف مع الخلف إذا كانت هذه الأمة لا تجتمع على شيء؟! والأمة التي لا يجتمع فقهاؤها على شيء تستحق الموت وليس البقاء إلى قيام الساعة. إن فرية عدم وجود الإجماع لا دليل عليها.

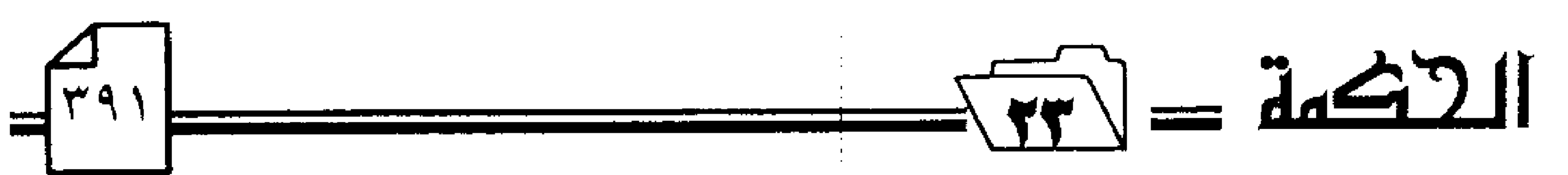
المبحث الرابع

الموقف من القياس

القياس في اصطلاح الأصوليين والفقهاء: (هو إلحاق معلوم بمعلوم في الحق الشرعي إثباتاً أو نفياً للاشتراك في العلة)[2].

وقد رفض القياس النظام والقاساني والنهرواني وداود الظاهري وابن حزم، (وأثبته الجمهور وأكثر الفرق الإسلامية)[3]، (وقد استدل المانعون بآيات قرآنية بعيدة كل البعد عن الموضوع، منها قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى

(١) أزمة العقل المسلم، د.عبدالحميد أبو سليمان، ص٧٨.
(٢) المصفى في أصول الفقه، أحمد الوزير، ص٣٢٥.
(٣) المرجع السابق، ص٣٢٦ - ٣٢٧.



﴿مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦]، ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]. والجواب أن الواقع أيام الصحابة حدثت فيه قضايا لم ينص عليها القرآن ولا السنة، مثل قضية الجد والأخ، والعول، والمبتوتة، وقول الزوج أنت عليّ حرام، وقضى فيها الصحابة بحكم الله، معتمدين على الاستنباط من الكتاب والسنة، ولا تزال الحوادث تتجدد، ونجد لها استنباطاً من القرآن والسنة، بطريق القياس والاجتهاد، فالتشريع الإسلامي قابل للتطور، وهذا الجمود على ظواهر الآيات لا يتفق مع جوهر التشريع الإسلامي)[1].

وقد رفض الكتّاب المحدثون القياس، فيرى أحد الكتاب المحدثين أن القياس لم يعد مناسباً لهذا العصر، يقول: (والقياس هو الأصل الأساسي الرابع... ومنذ اتسعت رقعة أرض الإسلام، وتعددت شعوبه في عهد الخليفة الثاني عمر رضي الله عنه، ومع مضي القرون والحقب وتغير الأحوال والإمكانات والحاجات والتحديات، فإن التغير في كثير من الحالات ليس تغيراً جزئياً، وإنما هو تغيير في بعض جوانبه واسع شامل، إن من المهم أن ندرك أن القياس الجزئي لم يعد مناسباً للدراسة والنظر في كثير من الحوادث والتغيرات)[2].

ويرى كاتب آخر أن القياس باطل، يقول: (إن قياس الشاهد على الغائب هو قياس باطل ومجحف، فلا يصح أن نقيس أي مجتمع معاصر على المجتمع الذي عاش فيه النبي ﷺ وإلا فإننا نقع في الوهم، أما القياس الحقيقي فهو قياس الشاهد على الشاهد ضمن الحدود)[3].

ويرى كاتب ثالث أن القياس تعبير عن سذاجة الفقهاء، يقول: (..فإنه يصور سذاجة الفقهاء، وهي سذاجة لم يكن منها مناص بحكم

---

(١) المصفى في أصول الفقه، أحمد الوزير، ص٣٢٥.
(٢) أزمة العقل المسلم، د. عبدالحميد أبو سليمان، ص٧٩.
(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص٥٨١.

عصرهم وعهدهم، وبساطة المعيشة ومحدودية المجتمع وثبوتيته، ولهذا ظهر أن القياس لا يكفي، وأن الفقهاء خالفوا الأصل الذي أقره الرسول، والذي يقوم على العقل وإعمال الذهن، وجاء في حديث معاذ المشهور: «أجتهد ولا آلو»، في حين أن القياس مقيَّد بالعلة التي جعلته قميص كتاف للاجتهاد، وحتى لو استبعدنا القصور الذي يتعرض له هذا المنهج نتيجة لتطور الأوضاع، فإن سلامته أيام الرسول لا تستتبع سلامته بعدها)[1].

وموقف هؤلاء من القياس لا يسانده أي دليل علمي، فهو كلام إنشائي يعوزه الدليل والبرهان، والقياس في حقيقته محاكاة قضية لأخرى، وإلحاقها بها، والمحاكاة لا يمكن الاستغناء عنها أبداً، فالأدب كما عرفه أرسطو هو محاكاة للواقع والطبيعة، والتربية للأطفال لا تكون إلا من طريق المحاكاة، والمسرح بحدِّ ذاته محاكاة للواقع، فالمحاكاة لا غنى عنها إطلاقاً لا في العلوم ولا في الفنون، وهي أساس فكرة القياس، مما يعني أن القياس لا يمكن الاستغناء عنه البتة، وهو إحدى أدوات التفكير الهامة، وأسلوب عظيم لاستنباط الأحكام، فالحوادث يشبه بعضها بعضاً، ومن هنا قالوا: (لا جديد تحت الشمس).

أخيراً: إن الفقهاء عندما يقررون العودة إلى الأصول الأربعة أداتهم في هذا كله العقل وليس مجرد النقل، فالعقل وطريقة التفكير عند كل واحد منهم جعلتهم يستنبطون من الآية الواحدة أو الدليل الواحد أحكاماً مختلفة، ولذلك تباينت المذاهب والأحكام الفقهية، فليست العودة إلى الأصول لغرض تعطيل العقل لحساب النص الشرعي، وإنما لاستنباط الحكم الشرعي الذي يتناسب مع الحالة الواقعة في ضوء فهم النص.

---

(١) ما بعد الإخوان، جمال البنا، ص١٠٩.





خاتمة

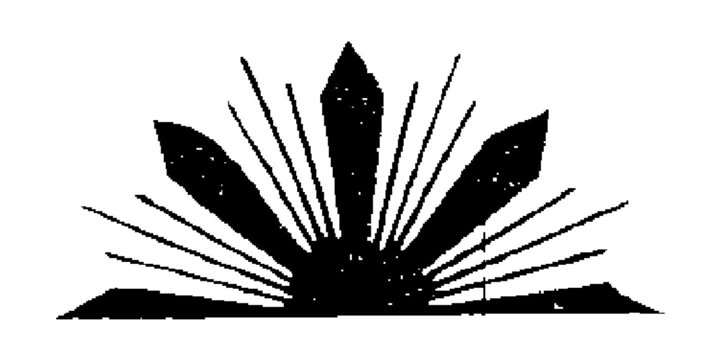
رأينا من خلال هذا البحث أن إثارة الشبهات المعاصرة حول مصادر التشريع الإسلامي تبدأ حول القرآن وعلومه وإعجازه وتفسيره، ثم تنتقل لتشكك بالسنة وعلومها وتدوينها وحجيتها، ثم تسقط الإجماع والقياس بدعوى عدم ملاءمتهما لعصرنا، مما ينسف التشريع الإسلامي من جذوره، ويقوّض بناء الدين الحنيف، ويضعنا أمام بدع وأفكار جديدة تخالف الدين الحنيف، وما أنزل الله فيها من سلطان، فحريٌّ بالعاقل أن يتوخى السلامة لدينه، وأن لا يتقبل ما يثار حول مصادر دينه من شبهات، فأصل الدين بالاتباع لا بالابتداع، والمناهج الضالة عن الصراط المستقيم ليست هي التي ترفض النص المقدس مطلقاً، بل أيضاً تلك التي تقبله ظاهرياً، ولكن تعطيه مدلولاً يغاير ما تعرفه لغة العرب، أو ما تعارف عليه الناس في السلف الأول، ومن روادها الفلاسفة، يقول الإمام ابن تيمية:

(وباطنية الفلاسفة يفسرون الملائكة والشياطين بقوى النفس، وما وعد الناس به في الآخرة بأمثال مضروبة لتفهيم ما يقوم بالنفس بعد الموت من اللذة والألم، لا بإثبات حقائق منفصلة يتنعم بها ويتألم بها، وقد وقع في هذا الباب في كلام كثير من متأخري الصوفية، ما لم يوجد مثله من أئمتهم ومتقدّميهم، كما وقع في كلام كثير من متأخري أهل الكلام والنظر من ذلك ما لا يوجد منه عند أئمتهم ومتقدميهم، وهؤلاء المتأخرون مع ضلالهم وجهلهم يدَّعون أنهم أعرف من سلف الأمة ومتقدميها، حتى آل بهم الأمر إلى أن جعلوا الوجود واحداً كما فعل ابن عربي صاحب «الفصوص» وأمثاله، فإنهم دخلوا من هذا الباب حتى خرجوا من كل عقل ودين، وهم يدعون مع ذلك أن الشيوخ المتقدمين كالجنيد بن محمد، وسهل بن عبدالله

التستري، وإبراهيم الخواص، وغيرهم، ماتوا وما عرفوا التوحيد)[1].

ويضيف قائلاً: (فعلى المسلم الاعتصام بالكتاب والسنة، وأن يجتهد في أن يعرف ما أخبر به الرسول وأمر به علماً يقينياً، وحينئذ فلا يدع المحكم للمشتبه المجهول، فإن مثال ذلك مثل من كان سائراً إلى مكة في طريق معروفة، لا شك أنها توصله إلى مكة، إذا سلكها، فعدل عنها إلى طريق مجهولة لا يعرفها ولا يعرف منتهاها، وهذا مثال من عدل عن الكتاب والسنة إلى كلام من لا يدري هل يوافق الكتاب والسنة أو يخالف ذلك)[2].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ١٣/٣٣٨ ـ ٢٣٩.

(٢) المرجع السابق، ١٣/٢٥٨ ـ ٢٥٩.



المصادر والمراجع

- **الإتقان في علوم القرآن**: للسيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣م.
- **أزمة العقل المسلم**: د. عبدالحميد أبو سليمان، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- **أساس البلاغة للزمخشري**: تحقيق عبدالرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت.
- **إعراب القرآن الكريم وبيانه**: محيي الدين درويش، دار اليمامة، الطبعة السادسة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- **الإنسان ذلك المخلوق العجيب**: د. سمير يحيى الجمال، مكتبة المدبولي، القاهرة.
- **البحر المحيط**: لأبي حيان، بعناية زهير جعيد، دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- **البرهان في علوم القرآن**: للزركشي، خرج أحاديثه مصطفى عبدالقادر عطا، دار الفكر، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- **بروتوكولات حكماء صهيون وتعاليم التلمود**: شوقي عبدالناصر، ط٣.
- **التحريف المعاصر في الدين تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**: عبدالرحمٰن الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- **تفسير القرآن العظيم**: ابن كثير، دار الخير، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- **حجة الله البالغة**: ولي الله الدهلوي، دار المعرفة، بيروت.
- **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**: عباس محمود العقاد، دار نهضة مصر، القاهرة.
- **ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي**: تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
- **ديوان عنترة**: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- **رسالة الغفران**: تحقيق: د. عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطىء)، دار المعارف، الطبعة السابعة.
- **روح المعاني**: للألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.



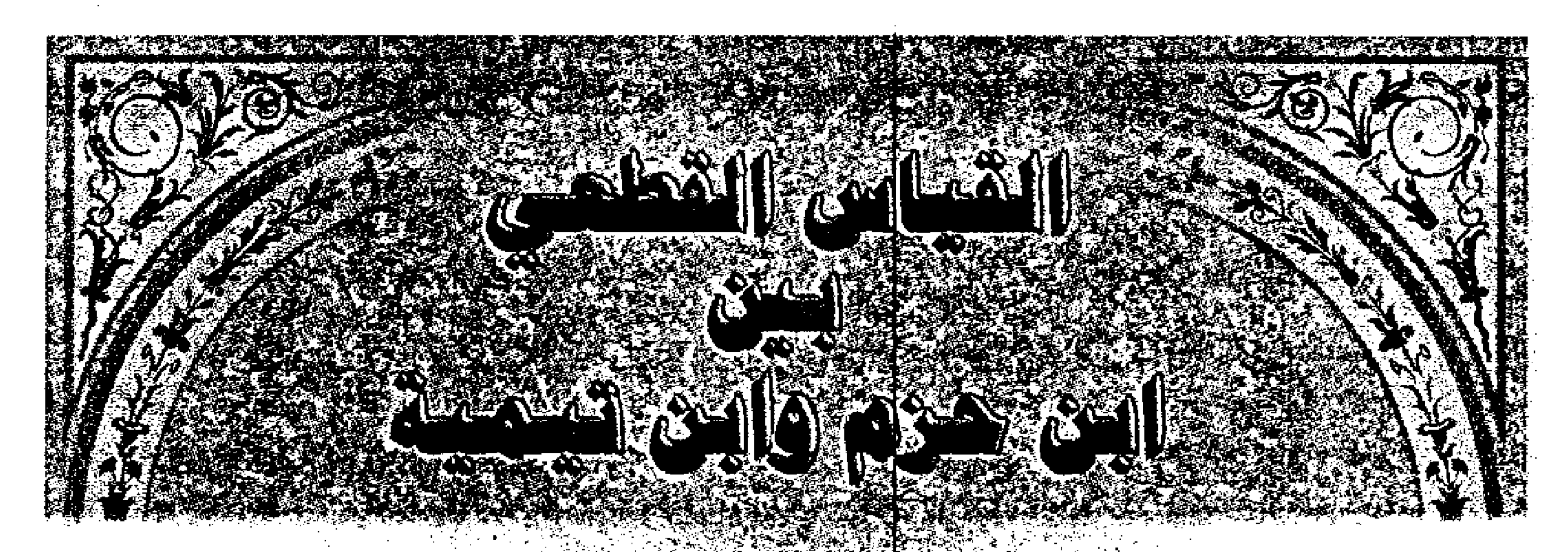
- **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**: د.مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- **سيدنا محمد رسول الله، شمائله الحميدة وخصاله المجيدة**: عبدالله سراج الدين، مطابع الأصيل، حلب، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- **العالمية الإسلامية الثانية**: محمد أبو القاسم حاج حمد، دار المسيرة، بيروت.
- **العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب**: ناصيف اليازجي، دار الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- **العقيدة والسياسة**: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، د.لؤي صافي، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**: الدكتور المهندس محمد شحرور، توزيع الأهالي للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
- **ما بعد الإخوان المسلمين**: جمال البنا، الناشر دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦م.
- **ما بعد ذهنية التحريم**: صادق جلال العظم، دار المدى، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- **مجموع فتاوى ابن تيمية**: الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.
- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**: للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مع آخرين، المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٨٦م.
- **المصفى في أصول الفقه**: أحمد الوزير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
- **مفردات ألفاظ القرآن**: الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**: سعدي أبو جيب، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر.

الدوريات:

- **مجلة إسلامية المعرفة**: العدد ١٩، شتاء ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- **مجلة إسلامية المعرفة**: العدد ١١، شتاء ١٩٩٨م.

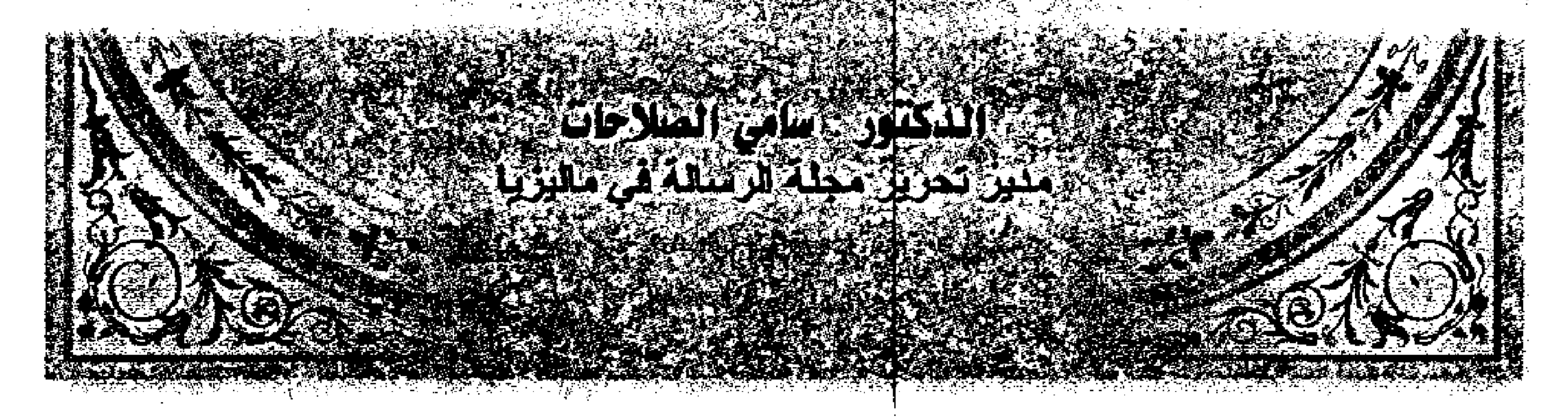






القياس القطعي بين ابن حزم وابن تيمية

دراسة مقارنة بين القياسين المنطقي والفقهي



الدكتور سامي الصلاحات
مدير تحرير مجلة الرسالة في ماليزيا

نتعرض في هذا البحث إلى الدليل الرابع عند جمهور الأصوليين وهو القياس. وكما لا يخفى على أحد أن دليل القياس في علم أصول الفقه قد صاحبه الكثير من الخلافات والاعتراضات من قبل المحتجِّين به، أو من المانعين له كدليل، وقد حفلت كتب الأصول ببعض هذه المناقشات والمداخلات، فكان منها ما اعتمد بشكل كبير على منهج القطع والظن الأصولي. وبما أن بعض الأصوليين قد اعتمد القياس المنطقي على أنه الأحكم والأسلم في برهنة الحجة، باعتبار أنه قطعي وأن القياس الفقهي لا يفيد ما يفيده القياس المنطقي من حيث القطعية واليقينية، يرى الباحث من الواجب أن تقوم هذه الدراسة بالتعرُّف على جزئيات هذا القياس، مع بيان أهم الفروق بينه وبين القياس الفقهي.

وستقوم هذه الدراسة بتتبُّع هذه المداخلات والمناقشات، ثم التعرف على مكامن القطع والظن فيها. ويحسن بنا قبل البدء أن نكرر أن مباحث القياس الأصولي عند العلماء واسعة ومتشعبة ومتناثرة في الكثير من المصنفات، وقد أخذ القياس حظه من بعض المعاصرين دراسةً ونقداً،





ودراستنا هذه تختص فقط بالتعريج على أسس القطع والظن في هذا القياس، مع مقارنة له بالقياس المنطقي، لذا نرى من المفيد أن نختصر ونختزل هذه المباحث، بما يوصل ويعين على درك مظانّ القطع والظن في القياس الأصولي. وعليه، سيترك الباحث الكثير من التقسيمات أو الأدلة التي بنيت على غير هذه المظان. وقبل الولولج في صلب الموضوع المراد بحثه نمهد له بأوليات ضرورية تتعين في المبحث الأول.

المبحث الأول: التحديد الأصولي للقياس

١ ـ القياس في اللغة:

يأتي القياس في اللغة على معانٍ، أبرزها: التقدير للشيء بما يماثله أو يأتي بمعنى المساواة له، فقد جاء في لسان العرب قوله: «قيس: قاسَ الشيء يَقيسُه قَيْساً وقياساً، واقْتاسه وقَيَّسه: إذا قدَّره على مثاله؛ قال: فهنَّ بالأَيْدي مُقَيِّساتُهْ مُقَدَّرات ومُخيّطاتُهْ، والمِقياس: المِقدار.. والمِقْياس: ما قِيسَ به، والقِيسُ والقاسُ: القَدْر؛ يقال: قِيسُ رُمْح، ويقال: قَايَسْت بين شيئين: إذا قادَرْت بينهما، وقاس الطبيبُ قَعْرَ الجراحَة قَيساً»[1]، وهناك عدة معانٍ للقياس، اكتفينا بالأبرز وهو التقدير أو المساواة.

٢ ـ القياس الأصولي في الاصطلاح:

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القياس «الفقهي الأصولي»، هل هو من أعمال المجتهد المختصة به، أم هو مصدر للحكم بغض النظر عن وجود المجتهد أو عدمه(؟). والراجح ما ذهب إليه الجمهور من الأصوليين،

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٠م)، ١٨٧/٦، الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: مجموعة من العلماء، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٩٢م)، ٦/٥.

من أنه مختص بالمجتهد وفعله وتحقيقه في المسألة.

وهذا ما يمكن فهمه من كلام الشافعي ٢٠٤هـ، عندما تكلم عن نشأة القياس، فقد تعارف على أن الاجتهاد هو «القياس»[١]، ومعلوم أن الاجتهاد لا يكون إلا من خلال ركنه الأساسي المتمثل في المجتهد.

فقد فهم الشافعي ـ رحمه الله ـ أن القياس يكون على إحداث الشيء على مثال سابق، أو تشبيه على الأخبار، أو تعقُّله لجهة العلم تعقلاً يمكنه التفريق بين المشتبه من الأخبار[٢].

لذا، يمكن القول أن التعريفات المشهورة للقياس التي جمعت أركانه الأصولية، لم تتم في بداية القرون الأولى، بل جاءت متأخرة حتى بدايات القرن الخامس الهجري، وبالتحديد مع الباقلاني ٤٠٣هـ[٣]. وقد خضع مصطلح القياس الأصولي لكثير من تعاريف الأصوليين المختلفة، إلا أن أغلبهم لا يخرج عن أركانه المعتمدة، وهي: (الأصل والفرع والعلة والحكم).

فقد عرَّفه الآمدي ٦٣١هـ بأنه: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما»، وتابعه ابن بدران فقال: «مساواة فرع الأصل في علة حكمه»[٤].

---

(١) الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، (القاهرة: دار التراث، ط٢، ١٩٧٩م)، ص٤٧٧.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٥٠٧ ـ ٥١٠.

(٣) الباقلاني، القاضي: التقريب والإرشاد، تحقيق ودراسة: عبدالحميد أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٣)، ١/٢٢٤.

(٤) الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١)، ابن بدران، الدمشقي: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبدالله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ)، ص٣٠٠، انظر كذلك الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من=



٣ ـ حجية القياس الأصولي:

يرى الرازي ٦٠٦هـ أن العلماء قد اتفقوا على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية، لذا لا تجد خلافاً بين العلماء في هذا الشأن. أما اعتبار القياس في العقليات فقد وقع فيه الخلاف، والأكثر على أنه جائز، خلافاً لأبي بكر الأصفهاني[(١)].

أما القياس في الشرعيات ـ وهذا موطن البحث ـ فإن الأصل الغالب عند جمهور الأصوليين القول به والعمل بأركانه وشروطه إذا توفرت وصحَّت. ونظراً لتشعُّب الحديث في حجية القياس في الشرعيات، نرى ضرورة تقسيم الأقوال فيها كما يلي:

١ ـ ذهب جمهور الأصوليين من أهل السنة، وكثير من المعتزلة والزيدية إلى أن القياس هو دليل من أدلة الشرع العملية لا الاعتقادية، وأن التعبد به جائز مطلقاً، وواقع بأدلة سمعية دلالتها قطعية. وقد وقع الخلاف عند جمهور الأصوليين في مسألة الأخذ به.

(فمنهم) من أسرف وتوسع به حتى قدَّمه على خبر الواحد، كما هو حال بعض المالكيين كأبي بكر المالكي[(٢)]. وذهب (الأغلب) وجلُّهم من المحققين

= علم الأصول، تحقيق: شعبان إسماعيل، (القاهرة: دار الكتب، ط١، ١٩٩٢)، ١٢٥/٢، الجويني، عبدالملك: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم الديب، (المنصورة: دار الوفاء، ط٣، ١٩٩٢م)، ٤٨٧/٢.

(١) الزركشي في البحر المحيط ٦٣/٥، ابن حزم، أبو محمد الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٩٨٤م)، ٥٧٤/٨، الآمدي، الإحكام، ٥/٤، الجويني، البرهان ٤٩٢/٢، الزركشي، البحر المحيط ١٦/٥، الشوكاني، إرشاد الفحول ١٢٩/٢، الأشقر، عمر: نظرات في أصول الفقه، (عمان: دار النفائس، ط١، ١٩٩٩)، ص٨٣. ومع اختلافهم الظاهر، إلا أنهم يتفقون على أن القياس الصادر عن النبي ﷺ حجة، باعتباره سنة وقياساً في آن معاً. انظر: زيدان، صلاح: حجية القياس، (القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط١، ١٩٨٧)، ص٤٤.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٣٦٩/٧، وهو محمد بن عبدالله بن محمد الأبهري، المولود=



إلى أن القياس لا يستعمل إلا عند الضرورة، فقد نقل الزركشي عن الشافعي قوله: «القياس موضع ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء»(١).

وقال ابن حجر ٨٥٢هـ: «والحاصل أن المصير إلى الرأي إنما يكون عند فقد النص»(٢).

وقال المحقق الحنبلي ابن بدران ١٣٤٦هـ: «كان الإمام أحمد يستعمله للضرورة على ما علمت مما سبق، ففي كتاب الخلال عن أحمد قال: سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة»(٣).

٢ ـ وذهب البعض كالقفال الشاشي(٤) من الشافعية، وأبي الحسين البصري من المعتزلة إلى أن العقل قد دل على وجوب التعبُّد بالقياس، وأن الأدلة السمعية وردت مؤكدة لما أثبتته الأدلة العقلية، وفي هذا يقول أبو الحسين البصري أن دلالة الأدلة السمعية ظنية وليست قطعية(٥).

٣ ـ وذهب البعض الآخر إلى أن القياس حجة ولكن ليس مطلقاً، إلا في حالتين هما:

= سنة ٢٨٩هـ، شيخ المالكية في العراق، وله تصانيف في شرح مذهب الإمام مالك، توفي سنة ٣٧٥هـ. انظر: الزركلي، خير الدين: الأعلام، (بيروت: دار الملايين، ط٧، ١٣٧٠)، ٢٢٥/٦.

(١) الزركشي، البحر المحيط ٣٣/٥.

(٢) الأشقر، نظرات في أصول الفقه، ص٨٩.

(٣) ابن بدران، المدخل، ص١١٩.

(٤) عالم خراسان: أبو بكر الشاشي الشافعي القفال الكبير، وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في الأصول، وله شرح الرسالة، وعنه انتشر فقه الشافعي بما وراء النهر، الذهبي، أبو عبدالله: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٩)، ٢٨٣/١٦.

(٥) البصري، أبو الحسين: شرح العمد، تحقيق ودراسة: عبدالحميد أبو زنيد، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٠هـ)، ٢٩٠/١ وما بعدها.



الأولى: إذا نص الشارع على علة الحكم.

والثانية: إذا كان الفرع المقيس أولى بالحكم من الأصل المقيس عليه، كما في قياس الضرب على التأفيف، لإثبات حرمة الضرب بعلة الإيذاء.

٤ ـ وقالت الظاهرية وجمهور الإمامية أن القياس ليس حجة شرعية بالإطلاق.

واشتد النزاع بين النافين والمثبتين في مسمى القياس القطعي الجلي، وهو لبُ القياس الأصولي الظني، وهو الوحيد غالباً من بين القياسات الأصولية المفيدة للقطع، فاختلفت حوله كلمات الأصوليين في توجهين:

فالفريق الأول القائل بالقياس وحجِّيته وهم جماهير العلماء، قالوا أنه قياس تمت أركانه وصحت شروطه.

أما الفريق الثاني وهم النافون له، وعلى رأسهم الظاهرية، قالوا أن المراد هنا استدلال لغوي بحت، لتوفُّر الألفاظ اللغوية، واللغة تتسع لمثل هذا، ولا يصح إطلاق هذا على القياس الأصولي.

ونظراً للحملة القوية التي قادها ابن حزم على مؤيدي القياس الأصولي، وحمله على تفنيد آرائهم وأصولهم، ذهب الكثير من الجمهور إلى الردِّ عليه وتفنيد آرائه.

فقد تزعم الجويني ٤٧٨هـ الحملة على الظاهرية، وتكلم فيه متشعباً ومطولاً، حتى بلغ كتاب القياس في كتابه البرهان مساوياً من حيث عدد الصفحات أغلب أبواب الأصول، وقد ابتدأ كتاب القياس بقوله: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، . . والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن

عرف مآخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها وأحاط بمراتبها جلاء وخفاء، وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه[1].

المبحث الثاني: القياس الأصولي والقطع

أغلب الأصوليين يرون أن القياس الأصولي يفيد الظن الغالب، فقد نقل عن الجويني ٤٧٨هـ وتلميذه الغزالي ٥٠٥هـ القول بأن: «القياس المظنون لا مجال له في القطعيات»[2].

وتبعهم التلمساني المالكي (٧١٠ ـ ٧٧١هـ)[3] بقوله: «ما يطلب فيه القطع، فلا يجوز إثباته بالقياس، لأن القياس لا يفيد القطع»، ومثاله قياس الشافعية في آية البسملة، أنها من القرآن في كل سورة، على سائر آي القرآن، بجامع أنها مكتوبة بخط المصحف[4].

لكن هذا الإطلاق، لم يمنع الأصوليين من تحديد مواطن القطع والظن في القياس الأصولي، إذ يُقسم القياس الأصولي إلى ثلاثة أنواع،

---

(١) البرهان ٢/٤٨٥، وقد انتقد الظاهرية بشدة عندما قال: «فإن قيل: كيف يكون إجماع القايسين حجة، وقد أنكر القياس طوائف من العلماء، قلنا: الذي ذهب إليه ذوو التحقيق: أنا لا نعدُّ منكري القياس من علماء الأمة وحملة الشريعة، فإنهم مباهتون أولاً على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواتراً، ومن لم يزعه التواتر ولم يحتفل بمخالفته، لم يوثق بقوله ومذهبه». الجويني، البرهان ٢/٥٣٦.

(٢) الغزالي، أبو حامد: المنخول في تعليقات الأصول، تحقيق: محمد هيتو، (دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٠هـ)، ص٣٠٦، قارن مع الزركشي في البحر المحيط ٥/٢٨.

(٣) محمد بن أحمد بن علي الإدريسي الحسني، أبو عبدالله المعروف بالشريف التلمساني، من أعلام المالكية بالمغرب، من قرية تسمى العَلْوين من أعمال تلمسان، من أشهر كتبه مفتاح الوصول. انظر الزركلي، الأعلام ٥/٣٢٧.

(٤) التلمساني، محمد: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص١٥٤.



باعتبار قطعية أو ظنية العلة[1]:

١ ـ **القياس الأولى ويسمى بالجلي أو القطعي، أو أولى من المنصوص**؛ لأن علة الحكم في المقيس «الفرع» أقوى منها في المقيس عليه «الأصل»، ولذلك يكون حكم الأصل ثابتاً للفرع من باب أولى، ولهذا سُمي قطعياً من هذا الباب. ومن الأمثلة المشهورة التي يذكرها الأصوليون في هذا السياق قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فالأصل حكمه حرمة التأفيف، والعلة الظاهرة في هذا دفع الأذى والضرر عن الوالدين، كما هو في سياق الآية، والفرع يتحقق في كل أذى أشد على الوالدين من التأفيف مثل الشتم أو الضرب.

ولهذا كان الحكم أولى بالفرع منه بالأصل، لقوة العلة الموجودة فيه. لذا أثر عن العلماء قولهم: أن قضاء القاضي ينقض، إذا خالف القياس الجلي المقطوع[2].

وينقسم هذا النوع إلى ثلاثة أقسام[3]:

---

(١) انظر في هذا الصدد: الزركشي في البحر المحيط ٣٦/٥، ٥٠، حسب الله، علي: أصول التشريع الإسلامي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط٦، ١٩٨٢)، ص١٣٣، الزلمي، مصطفى: أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦)، ص١١٥، وقريب من هذا قال الرازي: «ثم لا يخلو كل واحد من هذه الثلاثة، إما أن تكون قطعية أو ظنية أو بعضها قطعي وبعضها ظني، فإن كان الأول كان القياس مقدماً على خبر الواحد لا محالة، لأن هذا القياس يقتضي القطع وخبر الواحد يقتضي الظن، ومقتضى القطع مقدم على مقتضى الظن، وإن كان الثاني كان الخبر لا محالة مقدماً على القياس، لأن الظن كلما كان أقل كان بالاعتبار أولى»، الرازي، فخر الدين: المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٤م)، ٦٢٠/٤. لذا وصف ابن تيمية إنكار ابن حزم للقياس الجلي أو مفهوم الموافقة بأنه مكابرة، انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٥٦/٢.

(٢) الزركشي في البحر المحيط ٩٣/٥، الطوفي، نجم الدين: شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبدالله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٧م)، ٣٢٠/٣.

(٣) الزركشي في البحر المحيط ٣٧/٥، التلمساني، مفتاح الوصول، ص٩٠.



* **ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال،** كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، فالاستدلال هنا يقع على أنه لا يجوز أن يجازى المؤمن على قليل فعله ولا يكافأ على كبيره، وفي المقابل لا يعاقب العاصي على صغير ذنبه وينسى كبيره.

ومثله، قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ..﴾ [آل عمران: ٧٥].

فمن كان يؤدي القنطار إذا اؤتمن عليه، فأداؤه للدينار أولى، والعكس صحيح، ومن التطبيقات الفقهية، ما ذهب إليه الشافعية من أن قاتل النفس عمداً، تلزمه الكفارة؛ لأنها لما وجبت على القاتل الخطأ، فهي في حق قاتل العمد أوجب وأولى.

* **ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال،** كالنهي عن التضحية بالعوراء والعمياء والعرجاء، فالعمياء أولى قياساً من العرجاء، والقطعاء على العرجاء لأن نقصها أكثر وأوضح، لذا فلا يجوز ورود التعبد بخلافه أصلاً.

* **ما عرف معناه من ظاهر النص باستدلال ظاهر،** كقياس عقد النكاح على البيع في حرمته يوم الجمعة.

٢ ـ **قياس المساواة،** وهو أن تكون العلة المتوافرة بين الأصل والفرع متساوية في كليهما بنفس القدر، ومثاله قياس الخالة على الخال في الميراث، لقوله ﷺ: «**الخال وارث من لا وارث له**»[١]، فسبب الميراث

(١) البيهقي، أبو بكر: سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ)، باب من قال بتوريث ذوي الأرحام، ٢١٥/٦، الترمذي، محمد بن عيسى: الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.ت.)، باب ما جاء في ميراث الخال، ٤٢١/٤.



القرابة، والعلة في ذلك حماية مصلحتهما وحقهما في تركة المتوفى.

٣ - **القياس الأدنى**، وهو خلاف النوع الأولى، لاعتبار أن العلة في الأصل أقوى منها في الفرع، مثال ذلك ما جاء عند الأحناف قولهم بصحة تزويج البنت البالغة العاقلة لنفسها، بدون إذن وليها، قياساً على صحة تصرُّفها بأمورها المالية، وقد انتقد هذا القياس من الجمهور، لاعتبار أنه قياس مع الفارق.

وهذا أحكم توجيه أصولي في حق قطعية أو ظنية القياس الأصولي، وخصوصاً إذا عرفنا أن القياس الأصولي قائم على العلة وجوداً وتحققاً في الأصل أو الفرع.

لذا، فلا يصح أن نصف القياس الأصولي بإطلاق أنه ظني أو قطعي، بل الأحرى أن نعتبر أن بعضه قطعي والآخر ظني، اعتماداً على مادته القياسية، وهذا ما سنراه من تحقيق ابن تيمية لاحقاً.

المبحث الثالث: القياس المنطقي

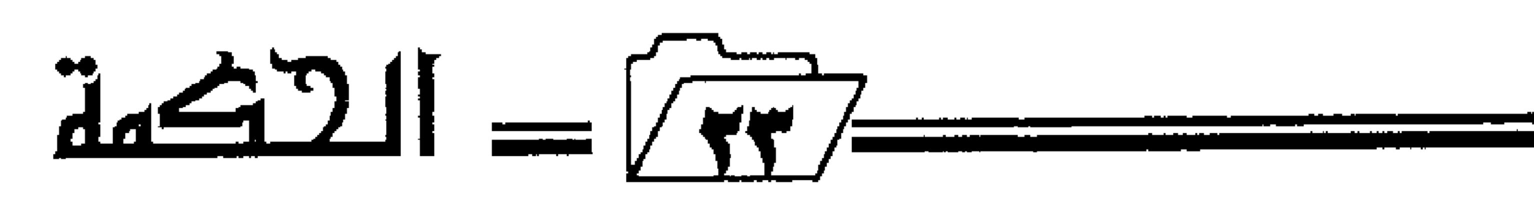
يعتبر القياس عند المناطقة أحد أنواع الحجج العقلية، وهي إضافة إلى القياس، الاستقراء والتمثيل[1].

---

(١) والاستقراء عملية فكرية وحسية معاً، تنبع من تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها، وهو ينقسم إلى:

١ - تام ليشمل جميع الجزئيات، ويكون حكمه مفيداً للقطع.

٢ - ناقص، وهو تتبع لأغلب الجزئيات، لا لجميعها، والراجح عند الجمهور أنه يفيد الظن لا القطع. أما التمثيل فهو مشابهة جزئي لآخر في حكم للمشابهة الواقعة بينهما، وهو عند البعض يقارب معنى القياس الأصولي. إلا أنه عند التحقيق لا يماثله. انظر: الميداني، عبدالرحمن حبنكة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، (دمشق: دار القلم، ط٤، ١٩٩٣م)، ص١٩٠.



وتمثل هذه الحجج ما يسمى عند أرسطو[١] بمناهج الاستدلال العقلي، وهي التي دخلت البلاد الإسلامية مبكراً، وقد جوبهت بالرفض والاستنكار من قبل العلماء، باعتبار أنها قائمة على أصول وخصائص اللغة والتراث اليوناني، وهي بعيدة كل البعد عن المنهج الإسلامي الصافي وعن لغته القويمة، لذا قال إمام الأصول الشافعي: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس»[٢].

ولقد ظل هذا المنهج السلفي الذي شيَّده الكثير من علماء السلف ضد هذا المنهج الدخيل على التراث الإسلامي حتى أواسط القرن الخامس الهجري، وبالتحديد عندما أعلن الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) اعتماده على المنطق اليوناني في أصول الفقه، بل ذهب إلى القول أن علوم المنطق هي مقدمة لكل العلوم، «ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[٣]. وعلى هذا الأساس اعتمد متكلِّمو الأصوليين فيما بعد هذا النهج، وساروا عليه في مؤلفاتهم الأصولية والكلامية، إلا أن هذا النهج لم يرق للكثير من العلماء وعلى الأخص علماء الحديث مثل ابن الصلاح ٦٤٣هـ وابن تيمية ٧٢٨هـ الذين سفَّهوا وجهَّلوا من اعتمد هذا النهج في الدراسات الشرعية.

وخصوصاً أن الأخير قد قام بدراسة المنطق دراسة موسعة ناقداً له، ومؤثراً المنهج العقلي الإسلامي عليه.

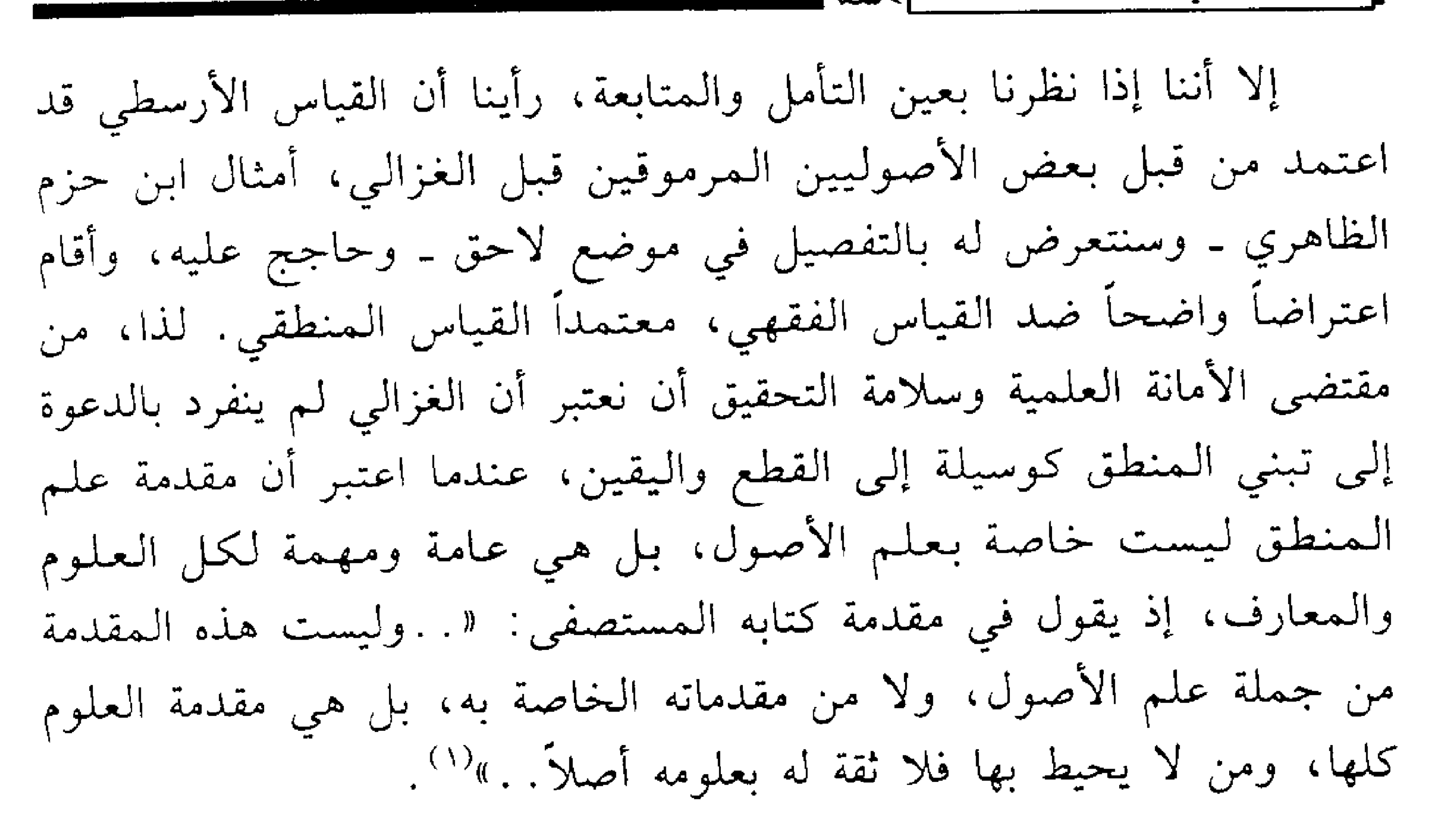
---

(١) أرسطو: فيلسوف وعالم، ومؤسس علم المنطق، ولد في ستاجيرا في تراقيه عام ٣٨٤ قبل الميلاد، وتربى في أثينا بمدرسة أفلاطون، ثم أسس مدرسته الخاصة، توفي عام ٣٢٢ قبل الميلاد، انظر: يودين، روزنتال: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٦، ١٩٧٨م)، ص١٩.

(٢) السيوطي، جلال الدين: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق: علي سامي النشار، (مكة المكرمة: مطبعة الباز، ط.ت.)، ص١٥.

(٣) الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق: محمد الأشقر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧)، ١/١٩.





إلا أننا إذا نظرنا بعين التأمل والمتابعة، رأينا أن القياس الأرسطي قد اعتمد من قبل بعض الأصوليين المرموقين قبل الغزالي، أمثال ابن حزم الظاهري ـ وسنتعرض له بالتفصيل في موضع لاحق ـ وحاجج عليه، وأقام اعتراضاً واضحاً ضد القياس الفقهي، معتمداً القياس المنطقي. لذا، من مقتضى الأمانة العلمية وسلامة التحقيق أن نعتبر أن الغزالي لم ينفرد بالدعوة إلى تبني المنطق كوسيلة إلى القطع واليقين، عندما اعتبر أن مقدمة علم المنطق ليست خاصة بعلم الأصول، بل هي عامة ومهمة لكل العلوم والمعارف، إذ يقول في مقدمة كتابه المستصفى: «..وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً..»(١).

تعريفه وأقسامه:

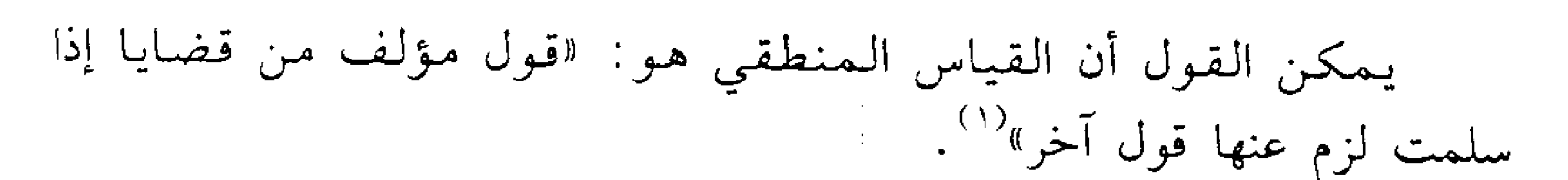
قبل البدء بالتعريف لهذا النوع من القياس، نرى أن هناك خلافاً واضحاً بين العلماء المحققين في إطلاق مسمى القياس على هذا النوع من القياس، ففي حين أن القياس الأصولي هو استدلال بحكم شيء على شيء من غير أن يكون أحدهما أعمَّ من الآخر، ويسمى هذا عند المناطقة بقياس التمثيل، نرى أن القياس المنطقي هو الاستدلال بحكم العام على حكم الخاص، ويرجع إلى المقدمات والنتائج، كما أنهم يخصون اسم الاستقراء بحكم الجزئي على الكلي.

وكما يقول الغزالي: إن تسمية المنطقيين الاستدلال بالقياس ظلم على الاسم، وخطأ في الوضع، لأن القياس يستدعي مُقاساً ومُقاساً عليه. أما المنطقيون فيرون القياس في نحو كل مسكر خمر وكل خمر حرام = كل مسكر حرام(٢).

---

(١) المستصفى، الجزء الأول، مقدمة الكتاب.

(٢) الزركشي في البحر المحيط ٥/١٠، الأشقر، نظرات في أصول الفقه، ص٧٩.



يمكن القول أن القياس المنطقي هو: «قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها قول آخر»[١].

وقد مُثل له بقولهم بأن: العالَم متغير، وكل متغير حادث، وعليه يكون الحاصل أن العالم حادث، وهي القاعدة المنطقية المعروفة[٢].

(أ) = (ب)، (ب) = (ج)، بعد حذف المشترك بينهما وهو (ب)، يؤدي إلى أن: (أ) = (ج).

وينقسم القياس المنطقي إلى قسمين[٣]:

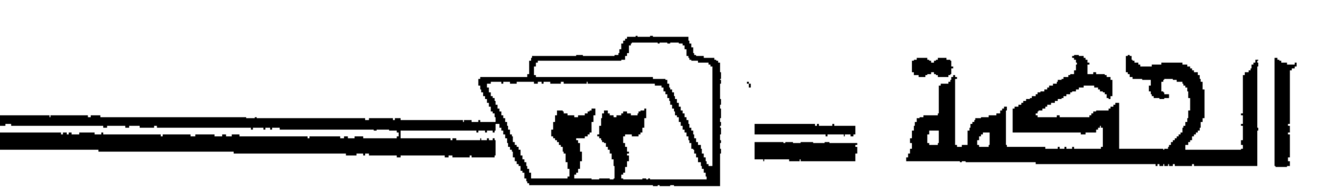
الأول: باعتبار المادة، ويراد بها مادة القياس وهي القضايا التي يتكون

---

(١) الجرجاني، علي: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (القاهرة: دار التراث، ط.ت.)، ص٢٣٢.

(٢) ينتقد ابن تيمية هذا التعريف للقياس المنطقي، ويرى أن قصره على مقدمتين لا يصح، وهو إطلاق غير مبني على دليل، يقول في هذا الصدد: «وإذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفاً من أقوال وهي القضايا، لم يجب أن يراد بذلك قولان فقط، لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولاً لاثنين فصاعداً، كقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، وإما أن يراد به الثلاثة فصاعداً، وهو الأصل عند الجمهور، ولكن قد يراد به جنس العدد فيتناول الاثنين فصاعداً، ولا يكون الجمع مختصاً باثنين، فإذا قالوا: هو مؤلف من أقوال إن أرادوا جنس العدد، كان المعنى من اثنين فصاعداً، فيجوز أن يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات وأربع مقدمات فلا يختص بالاثنين، وإن أرادوا الجمع الحقيقي لم يكن مؤلفاً إلا من ثلاثة». وبعد هذا الرد، يرى أن قصر لفظ القياس على المعنى اللغوي وهو التقدير أصح وأحكم، وهكذا يمكن أن يشمل القياس أكثر من مقدمة، وقد تابع ابن تيمية في هذا الكثير من الفلاسفة الغربيين أمثال برادلي وفيري جوزيف H.W.Joseph الذي يرى أن تعريف القياس المنطقي أوسع من تطبيقه، أو بعبارة أخرى أن أرسطو لم يلتزم عملياً بما عرف به القياس نظرياً، انظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين، (بيروت: دار المعرفة، ط.ت.)، ص١١٠، ١٦٨، ١٧٠، إسلام، عزمي: دراسات في المنطق، (الكويت، منشورات جامعة الكويت، ١٩٨٥)، ص٣٥.

(٣) انظر في هذا: الميداني، ضوابط المعرفة، ص٢٩٧.



منها، وتسمى الصناعات الخمس، وهي: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. وكما هو معلوم فإن هذه الصناعات تتراوح ما بين اليقين القطعي، الذي لا ريبة فيه ولا شك، وما بين المغالطات العلمية الواضحة.

فالذي يفيد القطع واليقين في القياس المنطقي هو ما يسمى بـ «البرهان»، والذي يعتمد على مقدمات قطعية واضحة، كالبديهيات والحسِّيات، وينتج عنه نتائج قطعية يقينية صحيحة، وعلى هذا الأساس يكون البرهان هو: القطعي اليقيني عند المناطقة في قولهم الموسوم بـ «القياس المنطقي»، وإذا أطلق القياس المنطقي الذي يفيد القطع، فالمراد به البرهان ليس إلا، ومن هنا يمكننا فهم كثرة إطلاق مصطلح البرهان عند ابن حزم الظاهري، وهو في معرض اعتماده على القياس المنطقي.

وعلى هذا درج المتأخرون من الأصوليين، على تعريف البرهان بأنه القياس القطعي، إذ يقول ابن قدامة في حق القياس المنطقي عند تعريفه البرهان أنه: «مقدمتان يتولد منهما نتيجة، ولا يسمى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعية، فإن كانت مظنونة سميت قياساً فقهياً، وإن كانت مسلَّمة سميت قياساً جدلياً»[1].

أما الجدل فهو: الذي يتكون من مقدمات مشهورة أو مقاربة من اليقين، وتكون مِلزِمة للخصم نظراً لقوّتها القريبة من القطع، لذا كانت صناعة الجدل لإلزام الخصم، ويأتي بعد هذه المرتبة الخطابة، وهي في الأغلب الأعم تقارب الظن الغالب ـ في أصولنا الفقهية ـ وتعني أنها مقبولة، مع توافر نقيضها لدى المخاطب، وهذا ما يسمى بالقياس الخطابي، لذا كان غرضها الترغيب والترهيب.

ويأتي بعد هذه المرتبة القياس الشعري، وهو يتضمن تشبيهاً وتخيلاً

---

(١) ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، راجعه: سيد الدين الكاتب، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨١م)، ص٢٢.

وتمثيلاً وغيرها من الأغراض التي تؤثر في النفس، إلا أنها لا تخلو من مقدمات مغلوطة أو كاذبة، حسب ما يراد من المخاطب. وبعد هذه المراتب تقع مرتبة السفسطة، وهي تنسب إلى جماعة من الفلاسفة ظهروا حاملين الحجة على المغالطة الواضحة.

الثاني: باعتبار صورته، يقسم القياس المنطقي ـ وخصوصاً البرهاني منه باعتبار أنه يفيد القطع من بين الأنواع الأخرى ـ إلى مقدمتين فأكثر، مع حذف أحدهما للعلم بالحاصل، وتسمى المقدمة عند أهل المنطق بالقضية، وتشمل موضوعاً ومحمولاً، كما هو الحال في علم النحو من حال المبتدأ والخبر، أو في علم الفقه من حكم ومحكوم عليه.

ويقسم القياس باعتبار الصورة إلى:

أ ـ قياس اقتراني، وهو الذي يدل على النتيجة بدون أداة استثناء، مع اقتران لجميع أجزائه، وهو في بعض المصنفات يسمى القياس الشمولي، باعتبار شموله على مادة النتيجة دون صورتها، وهو يتركب من مقدمتين، في كل مقدمة موضع ومحمول، فتلك أربعة أشياء، إلا أن واحداً منها يتكرر في المقدمتين، فتبقى ثلاثة أشياء يسميها أهل المنطق حدوداً، وهي الحد الأوسط والحد الأكبر والحد الأصغر(١).

ومثاله عند أهل المنطق أن لا يصرح به في مقدمتيه بالنتيجة ولا بنقيضها، مثل قولهم المشهور: العالم متغير، وكل متغير حادث = فالعالم حادث. أما المثال الأصولي في هذا، فهو قولهم: كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر فالنبيذ إذاً حرام، فـ «كل مسكر حرام» هي المقدمة الكبرى، وقوله: «كل نبيذ مسكر» هي المقدمة الصغرى، والنتيجة تكون أن «النبيذ

(١) وعند الغزالي يسميه بميزان التعادل، المستصفى ١/٩١، انظر كذلك كتابه: معيار العلم في فن المنطق، (بيروت: دار الأندلس، ط.ت.)، ص٨٧، السيوطي، صون المنطق، ص٢٥٩.





الحرام»، أما الحد الأوسط وهو العلة فكانت في الإسكار.

ب - **القياس الاستثنائي**، وهو خلاف تعريف الأول، وهو ما صرح في مقدمتيه بالنتيجة أو بنقيضها، مثل: إن كان زيد عالماً فوجب احترامه، لكنه عالم = فزيد واجب احترامه. ويتنوع إلى «قياس شرطي متصل»، أو كما يسميه الغزالي بالتلازم، وهو أن يتكون من مقدمتين مرتبطتين بالصيغة الشرطية، مثل قولهم: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة فالنهار موجود.

أما النوع الثاني فهو: «القياس الاستثنائي المنفصل»، وهو يقابل مفهوم السبر والتقسيم الأصولي المعروف، وهو الذي يسميه الغزالي بالتعاند، نظراً لاستعمال حرف «إما» مثل قولهم: «العدد إما زوج وإما فرد ولكنه زوج فليس بفرد»[1].

بعدما تعرفنا ولو بصورة موجزة على أهم ملامح القياس المنطقي، نتعرف الآن على مواقف العلماء تجاهه، وحسب ما تبدو لنا، وجدنا أنهم ينقسمون تجاهه إلى:

١ - مؤيِّد وبشدة في اعتماد القياس المنطقي في الأحكام الشرعية، باعتبار أنه وسيلة عقلية توصل إلى نتائج قطعية برهانية، ولعل ابن حزم الظاهري ٤٥٦هـ يمثل هذا التوجه. وخصوصاً إذا تعرفنا على كتابه التقريب لحد المنطق في هذا السياق.

٢ - مؤيِّد ولكن بتحفظ، ويمثل هذا التوجه الغزالي ٥٠٥هـ، فهو بالرغم من نسبة الدعوة إليه في تبني المنطق، وقوله بأنه لا ثقة بمن لا منطق لديه، ثم تعرُّضه إلى نقد واسع من قبل علماء الحديث، واعتباره هو أول من دعا إلى هذا، نرى أنه يختلف اختلافاً كلياً عن ابن حزم الظاهري في الأخذ بالقياس المنطقي.

---

(١) انظر الغزالي في: معيار العلم، ص٨٥، المستصفى ٩٢/١.

فقد درس الغزالي الفلسفة والمنطق ككل في محاولة لنقض ما يخالف أصول الشريعة منه، وقد كفّر الغزالي الفلاسفة والمناطقة القائلين بقدم العالم ونفي المعاد، إلا أنه سرعان ما تقبَّل قياسهم المنطقي بحجة أنه موصل إلى نتائج قطعية لا ريبة فيها، ولعل المستصفى وهو آخر كتبه الأصولية تأليفاً يعضد هذا الكلام.

وهنا يجد الباحث نفسه متعجباً ومستغرباً من بعض المتقدمين المنتقدين للإمام الغزالي ٥٠٥هـ كأول داعٍ للمنطق الأرسطي، وأول أصولي أدخل مباحث المنطق في علم الأصول، ففي المقابل نجد التغافل التام والتهميش الكامل لمنهج ابن حزم الظاهري ٤٥٦هـ في تبنِّيه القياس المنطقي، علماً أنه قد سبق الغزالي في هذا المضمار بحوالي نصف قرن، بل قد تعالت صرخاته في نقد القياس الأصولي والقول بالقياس المنطقي صراحةً، والهجوم على مؤيدي القياس الأصولي إلى حد اعتبار القياس الأصولي من دين إبليس. ولا أجد سبباً واضحاً في هذا، إلا أن أقول لعل:

* مؤلفات ابن حزم الظاهري لم تدرس دراسةً موسعةً كما درست مؤلفات وكتب الغزالي الذي اشتهر في أيامه، وذلك بحكم البعد الجغرافي ما بين المشرق والمغرب الإسلامي.

* عدم اشتغال الغزالي في الحديث وعلومه كابن حزم، وتفرده بمنهج كلامي أشعري واضح مخالف لمنهج المحدثين قد عرضه لهذا.

٣ - رافض، لكن مع النقد والدراسة، وقد تمثل هذا علمياً بابن تيمية ٧٢٨هـ، الذي قام بدراسة المنطق وعلومه دراسةً موسعةً، ثم نقده نقداً شاملاً في كتابيه: «الرد على المنطقيين»، و«نقض المنطق»، ثم تابعه بعض العلماء كابن القيم ٧٥٢هـ، والسيوطي ٩١١هـ في هذا.

وقد بلغت الموضوعية عند ابن تيمية في نقده للمنطق، إلى درجة أنه جاراهم على أقوالهم وكلماتهم، فما أبقى لهم الكثير من المسلَّمات



والبديهيات، ثم توصل إلى أن الأساليب العقلية المستخدمة في الكتاب والسنة تفوقهما دقةً وعلميةً.

٤ ـ رافض، مع الإحجام والتكفير، وقد مثَّل هذا التوجه الجيل الأول من العلماء والأئمة كالشافعي الذي رد المنطق باعتباره مخالفاً لقوانين اللسان العربي، فقال: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس»[1]. وأن الصحابة لم يشتغلوا به ولا بفنونه. وكذلك مال علماء الحديث المتأخرين مثل المحدث ابن الصلاح ٦٤٣هـ إلى هذا، معتبرين أن المنطق مدخل للفلسفة، وبما أن الفلسفة شر، فإن مدخل الشر شر، حتى قيل: مَنْ تمنطقَ فقد تزندَقَ.

المبحث الرابع: نماذج أصولية في تحرِّي القياس القطعي

بعدما تعرفنا على المواقف المبدئية للعلماء من المنطق وعلى الأخص القياس المنطقي، نقف الآن لنفصِّل في ذلك تفصيل من يريد درك مسالك القطع ونبذ دروب الظن. وسنقتصر على أهم معلمين في هذا، الأول مؤيد للقياس المنطقي بحجة القطع، والثاني رافض له بحجة ظنيته وأن القطع يتوفر به وبغيره، أي سنتعرض لعالمين بارزين في هذا: ابن حزم الظاهري وابن تيمية الحراني.

أولاً: ابن حزم الظاهري والقياس الأصولي:

يعتبر ابن حزم الظاهري (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ) من أبرز الأصوليين النافين للقياس، وقد عقد في كتابه الإحكام في أصول الأحكام باباً خاصاً في هذا، وقد طبق هذا تطبيقاً فقهياً في كتابه الضخم المحلّى. وإن كان ابن حزم «لا يرفض الاجتهاد بالرأي، لكنه يرفض رفعه من الناحية

---

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص١٥.

الإبستملوجية[1]، كمدرك علم، إلى مستوى يقين النصوص»[2]، إلا أننا نجد منه ـ رحمه الله ـ مواضع بحاجة إلى توضيح وتبيين وتعليق، إذ يعتبر ابن حزم من أشد الدعاة إلى فصل القطع عن الظنيات والفرعيات، وخصوصاً في الأصول الدينية والقواعد الكلية.

لذا تراه قد سلك المنهج العقلي المنطقي في الوصول إلى مبتغاه اليقيني، وتحرير منهجه الأصولي، وقد اعتمد على الأسس المنطقية في هذا، يقول مذكراً بأهمية المنطق: «فإن من جهله ـ أي المنطق ـ خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه ﷺ»[3]. وفي هذا تنويه على أن ابن حزم ٤٥٦هـ قد سبق الغزالي ٥٠٥هـ في التذكير بأهمية المنطق وقوانينه في دعم منهج القطع والظن في أصول الفقه، باعتبار أنه قائم على أصول عقلية صرفة، تتفق لتشمل المسلمين كما تشمل غيرهم من البشر، وخصوصاً اليونان واضعي المنطق، وهذا ما نجده لاحقاً عند الغزالي في بداية المستصفى، الذي كتبه في آخر مصنفاته الأصولية، وفي هذا أيضاً تذكير بأن المنهج الذي ارتآه ابن حزم في أصوله، يخالف أصول المنهج الحنبلي أو عموم المحدِّثين الذين رفضوا المنطق، وجعلوه من البدع المستحدثة، وعلى حد قول ابن تيمية في هذا فإن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد.

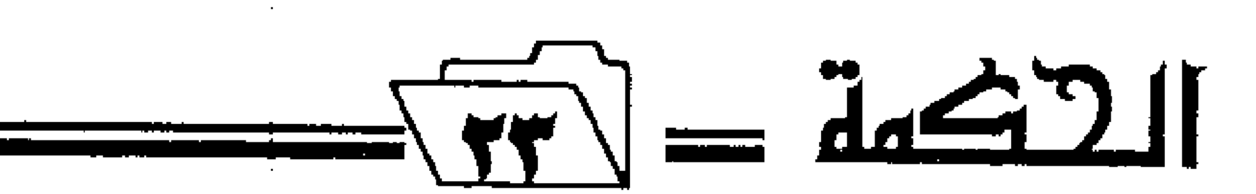
وليس هذا خاصاً في كتاب القياس الذي نفاه، وإنما هو منهج قائم

---

(١) إبستمولوجيا Epistemology، تطلق على نظرية المعرفة بوجه عام، وهي أحد فروع الفلسفة الذي يبحث في أصل المعرفة وتكوينها، ومناهجها وصحتها. انظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع، ١٩٧٩)، ص١.

(٢) سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦)، ص١٣٩.

(٣) سالم يفوت، ابن حزم، ص٢٠٥.





في كل كتاباته الأصولية والفقهية. ونريد هنا أن نسترعي انتباه إمامنا حول بعض هذه المواضع علّ وعسى أن توصلنا إلى مرادنا في درك مرتبة القطع.

١ - ابن حزم ورفضه للقياس الفقهي الأصولي:

لقد اشتهر عن ابن حزم الظاهري قوله بنفي القياس، وقد تسابق الكثير قديماً وحديثاً في الرد عليه وتفنيد أقواله وأدلته في هذا. إلا أن الذي يُدمي القلب ويزيد من أساه هو أن الكثير منهم قد رفض هذا الطرح الجزئي من ابن حزم ولم تستكمل رؤيته للمنهج الكلّي الذي ارتضاه ابن حزم في حياته العلمية.

فقد اعتمد ابن حزم منهج القطع والظن في تتبع قواطع الأدلة والأحكام، مع غربلة الظنون والفرعيات، وإخراجها من دائرة الحلال والحرام. ومن خلال ملاحظة بعض المناقشات والردود - وخصوصاً من المعاصرين - على ابن حزم في دليل القياس تبرز هنا هذه الرؤية الكاملة للمنهج الذي ارتضاه ابن حزم في أصوله، فلم يُرَد على المنهج بقدر ما حُوربت الفرعيات والجزئيات فيه.

فمثلاً نرى بعض المعاصرين عندما يحاول مناقشة وتفنيد رأي ابن حزم للقياس، يربطه غالباً بمسلك التعليل ومشتقاته، وهذا صحيح في بعض ما ذهبوا إليه، إلا أن هناك غياباً واضحاً للمنهج الحزمي في هذا، فقد خطَّ لنفسه تتبع مدارك اليقين ونبذ مسالك الظن، والقياس عنده من باب الظنون[1].

---

(١) انظر مثلاً ليس من باب الحصر محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط.ت.)، ص(٤٣٥ - ٤٥٣)، ثم الريسوني في نظرية المقاصد عند الشاطبي، حيث جعل التعليل هو المشكل الوحيد بين الجمهور وابن حزم الظاهري. الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٩٩٥م). ص(٢٣٨ - ٢٥٥).

ولأن التعليل يقوم أصالةً على البحث والتنقيب عن العلل في الفروع الفقهية، فهذا يستدعي إعمال العقل وفرض الشكوك في تحقيق العلة في هذه الفروع، وفكرة ابن حزم تنصبُّ على أن القطعيات ـ وخصوصاً إذا كانت نصوصاً ـ لا تسمح بحال من الأحوال بفرض أسوار الظنون أو الشكوك حولها، لأن التعليل ليس أداة قطعية أو يقينية أجازها الشارع.

فقد كان همّ ابن حزم ومسعاه ينصبُّ على: «إقامة علوم الشرع ومن بينها الفقه وأصوله، على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية العربية الإسلامية، وهو مقصد لا يتحقق إلا بالاستعانة بالمعقول، ممثلاً في علوم الأوائل ومن بينها المنطق، من حيث هو أداة ضابطة للتفكير، تضفي عليه الصرامة والدقة الضروريتين للحفاظ على هوية الشرع وعلى كماله، وحمايته من خطر الإضافات والزيادات، لا في المستوى الشرعي فحسب، بل حتى في المستوى العقدي، حيث خطر التأويلات وتهديدها، ممثلاً في الغنوص(١) بشتى أشكاله وصوره، مما يتطلب دعم العقيدة بالمعقول، مجسَّماً في علم أرسطو وفلسفته»(٢).

يعتبر ابن حزم من الرافضين للقياس الفقهي، معتبراً إياه من الظنون، وما كان كذلك فهو من الباطل، والباطل مردود في شرعنا باعتباره لا يفيد الحق، فـ «القول بالظن وأخبر أنه خلاف الحق، وأنه أكذب الحديث. فوجب القطع على كذب الظن في الدين كله، وهذا أيضاً برهان واضح في إبطال القول بالقياس والتعليل والاستحسان،.. وفي جملة القول بكل ذلك،

(١) الغنوص Gnosis، في أساسه معرفة أشياء دينية تسمو على مستوى عامة المؤمنين، أو على مستوى العقيدة الرسمية، ثم تحول الغنوص إلى المعتقدات السرية والخفية، بل الملحدة أحياناً، وهو مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين، ويقوم بمزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض. المعجم الفلسفي، ص١٣٣.

(٢) سالم يفوت، ابن حزم، ص٤٣٨.



لأن القول بكل ذلك ظن من قائله بلا شك، وبالله تعالى التوفيق»[1].

ويقول في موضع آخر: «وأيضاً فإنهم يتركون في أكثر أقوالهم ظاهر القرآن بخبر الواحد، ثم يتركون خبر الواحد للقياس، فقد حصل من كلامهم وعملهم أنهم غلّبوا القياس على الحديث، فقد صار القياس على هذا أقوى من القرآن، ولا قياس البتة إلا على قرآن أو حديث، وهذا كله تخليط وسخنة عين، وغباوة جهل، وإقدام واستحلال لما لا يحل ولا يخفى على ذي بصر، وبالله تعالى التوفيق... القياس الذي هو عندهم أقوى من يقين.. فقد صار الظن أقوى من اليقين، وفي هذا عجب عجيب، ونعوذ بالله من الخذلان، وأما الحقيقة فإن الظن باطل بنص حكم النبي ﷺ بأنه أكذب الحديث، وبنص قول الله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٨]، فالظن بنص القرآن ليس حقاً، فإذا ليس حقاً فهو باطل، فإذا كان الظن الذي هو الباطل أقوى من القياس، فالقياس بحكمهم أبطل من كل باطل»[2].

ويرى كذلك أن القياس الفقهي قائم على استقراء ناقص مذموم، لا يفيد القطع ولا اليقين، بل إفادته تكون ظنية دائماً، إذاً فـ «لا قياس بأيديكم إلا مثل هذا، وهو أن تشبهوا حالاً بحال الأغلب، فتحكموا لها بحكم واحد، وهو باب يؤدي إلى الكهانة الكاذبة، والتخرص في علم الغيب، والتحذلق في الاستدراك على الله تعالى، وعلى رسوله ﷺ فيما لم يأذن به عز وجل». لذا كان أن «تحيّل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية، بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكُّمهم بالاستقراء

---

(١) ابن حزم، الإحكام ١٦٨/٢، والملاحظ هنا على ابن حزم الظاهري استعماله الكثير للآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، والأحاديث الشريفة التي تؤكد حرمة استخدام الظن بإطلاق، وخصوصاً في الأحكام الشرعية.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٥٢٢/٨.

المذموم قياساً، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً، واستدلالاً، وإجراء للعلة في المعلول»[1].

ونحن لن نتعب أنفسنا كثيراً بالرد على أدلة ابن حزم الظاهري، بقدر ما نريد الوصول معه إلى مرتبة القطع الأصولي التي يتبناها في أصول مذهبه، موضحين بعض اللبس والخلط الذي وقع منه في هذا.

فقد خالف جمهورَ الأصوليين بدايةً بهذه النظرة - وهي رفض العمل بالظن - والتي ما زالت تتكرر في مباحث خبر الآحاد عند الأصوليين القائلين بظنية الآحاد، وقد ذكرنا جواب العلماء عليها فيما مضى، من ذلك ما قاله الجويني ٤٧٨هـ: «فالعلم بوجوب العمل غير مترتب على عين الخبر والقياس، ولكن قام الدليل القاطع على وجوب العمل عند ثبوت الخبر والقياس..»[2].

إلا أن ابن حزم يعتبرها هنا مرة أخرى في رفضه للقياس بعلة الظنية، وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، والجواب كما ذكر العلماء في مبحث أخبار الآحاد أن اليقين والقطع ليس واجباً ولا فرضاً في وجوب العمل، فالمعتبر هنا غلبة الظن، وهو الظن الراجح وهذا هو مدار التكليف الشرعي، فإن الله عز وجل ما افترض علينا القطع في كل أعمالنا وأفعالنا التكليفية، لأنه يؤدي إلى الكثير من الحرج والعسر على المكلَّفين.

ثم إن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به بالإجماع، وهو ما جرى عليه أئمة الصحابة والمذاهب، قبل أن يتولد الخلاف في أصل القياس أصلاً[3].

---

(١) الزعبي، أنور: ظاهرية ابن حزم الظاهري، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص٩٨.

(٢) الجويني، عبدالملك: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة: عبدالعظيم الديب، (الدوحة: وزارة الشؤون الدينية، ط١، ١٤٠٠هـ)، ص٤٥٥.

(٣) انظر في هذا الصدد، الآمدي، الإحكام ٤/٤٥، الزركشي، البحر المحيط ٥/٢٩.





فقول الله عز وجل في حق المطلّقة: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾﴾ [البقرة: ٢٣٠]. فقد جعل الله عز وجل الظن ـ وهو الظن الغالب عند الأصوليين ـ أساساً لجواز إعادة الزوجية بعد مفارقة الزوج الثاني للمرأة[١].

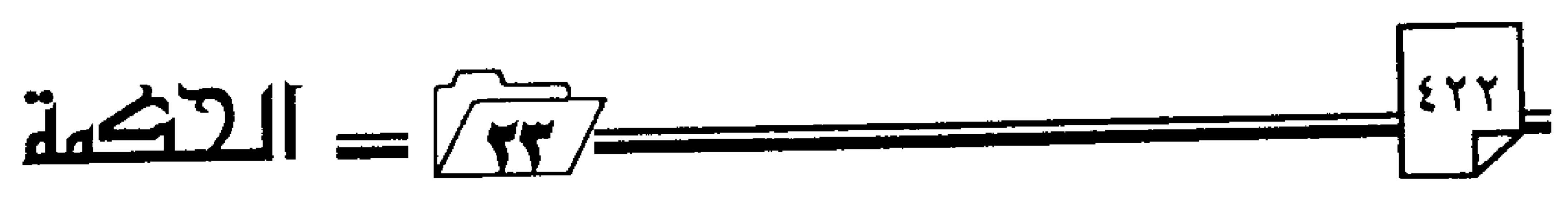
وثمة ملاحظة منهجية تستدرك على منهج ابن حزم الظاهري، أنه بالرغم من اطلاعه وتمرُّسه في فنون المعرفة والمنطق، إلا أنه لم يستخدم مصطلح «الظن الغالب» الذي استخدمه جمهور الأصوليين.

بل كان أغلب توجهه للقطع اليقيني أو الظن الكاذب ـ المرجوح عند الجمهور كما مر سابقاً ـ لذا، لم يكن غريباً أن يرفض ابن حزم كل متعلقات الظن، وإن كانت غالبة أو مغلوبة في بعضها، وهذه الرؤية الحزمية هي التي تقول أن الآحاد يقطع بالعلم به، وأن القياس الفقهي لا يفيد إلا الظن، وما الظن إلا خرص وتوهم وكذب.

ومن الحجج التي يسوقها ابن حزم بناءً على منهج القطع والظن، دليل الاستصحاب الذي يعتبر من أبرز الأدلة التي يعتمدها في استنباطه وتعامله مع النصوص، إذ يرى ابن حزم أن الأصل استصحاب اليقين والقطع، وما دام النص القرآني أو السنة الصحيحة قد أفادت ذلك، فلا داعي إذاً للقياس الظني الطارىء، الذي هو في محل استبدال القطعي بالظني. مما جعله يقول: بأن سؤر الخنزير لا ينجس الماء، وأن سؤر الكلب ينجسه، وأن بول الإنسان ينجس الماء، وأن بول الخنزير والكلب لا ينجسه[٢].

وقد خالف جمهور الأصوليين هذه النظرة الحزمية، معتبرين أن الاستصحاب مرفوعاً بالقطع لا بالظن، لاعتبار أن دليل القياس ليس الوحيد

(١) نقلاً عن علي حسب الله، أصول التشريع، ص١٤١.
(٢) محمد أبو زهرة، ابن حزم، ص٤٦٥.



الذي يرفع الاستصحاب الأصلي، بل كذلك خبر الواحد، ثم إننا متعبدون بالقطع في العمل بالقياس وأصله، عند خلوّ الحادثة أو الواقعة من نص قطعي برهاني، فإذا خلت القواطع الشرعية، بقي أمامنا غلبة الظن، وهذا أصل معتبر مقطوع به عند جماهير الأمة، لذا يردُّ عليهم بأن الظن هنا لم يرفع القطع بل قاطع قطعيٌّ قطعياً آخر.

وعلى ذلك ينتهي بنا الأمر إلى أن الظاهريين ونفاة القياس ينتهون إلى أن وراء النصوص دليل الاستصحاب، أما الجمهور فيرون تقديم الاستنباط والاجتهاد على الاستصحاب[1].

كما أن ابن حزم أراد الخروج من هذا الضيق الذي وقع به، فقال بخطاب شرعي مستحدث سماه دليلاً، وجعله بعد القرآن والسنة والإجماع، وقد قال في مطلعه: «ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطؤوا في ظنهم أفحش خطأ، ونحن إن شاء الله عز وجل نبيِّن الدليل الذي نقول به بياناً يرفع الإشكال جملة، فنقول وبالله تعالى التوفيق: الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع، فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام، كلها أنواع من أنواع الإجماع، وداخلة تحت الإجماع وغير خارجة عنه، وهي استصحاب الحال وأقل ما قيل وإجماعهم على ترك قولة ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها..»[2].

فهو يرى أن الدليل ليس هو القياس الفقهي الذي يستعمله جلُّ الأصوليين، بل هو قراءة من داخل النص الشرعي، معتمداً في ذلك على الدلالة المعقولة، متهماً من يقول بالقياس الفقهي أنه قد ترك المعقول

(١) محمد أبو زهرة، ابن حزم، ص٤٢٢، قارن مع الآمدي، الإحكام ٤/١٠.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٥/٩٨.





المقطوع، ولولا العقل لأدخلنا الكثير من الظنيات في أحكام الشريعة واعتبرناها قطعية، وما القياس والاستحسان وغيرهما من الأدلة القائمة على الرأي إلا ظنيات لا ترتقي إلى درجة القطع.

لذا قلنا بالدليل ـ لسان حال ابن حزم ـ الذي يقوم على أسس عقلية واضحة ترشدنا إلى القطع العقلي الشرعي إذا جازت التسمية، لذا كان الدليل خطاباً عقلياً قاطعاً في رأي ابن حزم، «فمن أنكر عقله فقد أنكر الذي لولاه لم يعرف ربه، وأنتج له ذلك تكذيب أي شيء»(١).

وعلى أي حال، فإن ابن حزم الظاهري اعتمد القياس المنطقي وإن لم يصرح به، إذ يقول في أول أقسام هذا الدليل: «وأما الدليل المأخوذ من النص، فهو ينقسم أقساماً سبعة كلها واقع تحت النص، **أحدها** مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، كقوله ﷺ: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، النتيجة كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام»(٢).

وعلى هذا فقد اعتمد ابن حزم القياس المنطقي في تطبيقاته الفقهية، إذ يقول: «بعض المملوكات حرام وطؤها، وكل حرام فرض اجتنابه = فبعض المملوكات فرض اجتنابها»، وفي موضعٍ آخر يقول(٣):

بعض الآباء كافر، وليس أحد تجب طاعته كافراً = فبعض الآباء لا تجب طاعته.

---

(١) الزعبي، ظاهرية ابن حزم، ص٢٦.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٩٨/٥. ولعل الباحث لا يبالغ هنا إذا قال أن قول الغزالي في بداية كتابه المشهور المستصفى بوجوب الأخذ بالمنطق ومن لا علم له بالمنطق فلا ثقة بعلومه، كانت إحدى ثمرات المنهج الحزمي المتصلب في مبدأ القياس القطعي المنطقي. فلعل الغزالي أراد بإدخاله المنطق إلى علم الأصول جعل الأدلة الشرعية ومن بينها القياس الأصولي مؤسسة على القطع لا على الظن.

(٣) أنور الزعبي، ظاهرية ابن حزم، ص١٤٥.



يلحظ من هذا أن ابن حزم اعتمد أسلوب المناطقة في الاستدلال هنا - مع اختلاف في المسميات والأسماء - فاعتبر المقدمات في تحصيل النتائج، مع رفضه أن يسمي العلة الأصولية في كلا الموضعين، بل قال أن هذا مفهوم من النص مباشرة، إذ يرى أن «العلة لا تسمى دليلاً والدليل لا يسمى علةً، فالعلة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قط، أحدهما خالياً من الآخر كتصعيد النار للرطوبات، واستجلابها الناريات، فذلك من طبعها، وههنا خلط أصحاب القياس، فسموا الدليل علة والعلة دليلاً، ففحش غلطهم، وسموا حكمهم في شيء لم ينص عليه، بحكم قد نص عليه شيء آخر دليلاً، وهذا خطأ، بل هذا هو القياس الذي ننكره ونبطله، فمزجوا المعاني وأوقعوا على الباطل اسم معنى صحيح، وعلى معنى صحيح اسم معنى باطل، فمزجوا الأشياء وخلطوا ما شاؤوا»[(1)].

وفي **القسم الثاني**، جعل الشرط معلقاً بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، كقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، فمن انتهى منهم وجبت له المغفرة. وهذا الفهم ينطلق من دلالة اللفظ لا من القياس الأصولي كما يرى ذلك ابن حزم.

القسم الثالث، وهو أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر، ولا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]. وهذا من اللفظ العربي ذاته، وليس من أساليب القياس الأصولي كما يرى ذلك ابن حزم.

وعلى هذا الأساس فقد أثار ابن حزم حفيظة جمهور الأصوليين عندما أوّل قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾.

إذ يرى في تأويلها أنها داخلة تحت مفهوم النص الشرعي، وليس دليل

(١) ابن حزم، الإحكام ٥/٩٨.

القياس الأصولي، إذ يرى تبعاً لمنهجه في الدليل أن «الإحسان ذكر للوالدين في مواضع كثيرة، منها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ..﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله عليه السلام: «**إن الله كتب الإحسان على كل شيء**»، فكان أمره تعالى بالإحسان إلى الوالدين غير معارض للإحسان إلى سائر الناس، وإلى البهائم المتمالكة والمقتولة، بل هو بعضه وداخل في جملته، أما قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ..﴾ [الإسراء: ٢٣].. فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما ولما كان فيها إلا تحريم قول أف فقط.. اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم، وخفض الجناح والذل والرحمة لهما، والمنع من انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير وكل رفق، فبهذه الألفاظ، وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب برُّ الوالدين بكل وجه وبكل معنى، والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان، لا بالنهي عن قول أف. وبالألفاظ التي ذكرنا وجب ضرورة أن من سبَّهما أو تبرَّم عليهما، أو منعهما رفده في أي شيء، كان من غير الحرام، فلم يحسن إليهما ولا خفض لهما جناح الذل من الرحمة. ولو كان النهي عن قول أف مغنياً عما سواه من وجوه الأذى، لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها مع النهي عن قول أف النهي عن النهر، والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنى، فلما لم يقتصر تعالى على ذكر الأف وحدها، بطل قول من ادعى أن بذكر الأف علم ما عداه.. وصح ضرورة أن لكل لفظة من الآية معنى غير سائر ألفاظها، ولكنهم جروا على عادة لهم ذميمة من الاقتصار على بعض الآية والإضراب عن سائرها، تمويهاً على من اغترَّ بهم، ومجاهرة لله تعالى بما لا يحل من التدليس في دينه.. ومثل نهيه عليه السلام أن يزني أحدنا بحليلة جاره مع عموم قوله تعالى...»[1].

---

(١) ابن حزم الظاهري، الإحكام ٢/١٦١.

والقسم الرابع، وهو أن الشيء غير الذي لم يدل عليه نص شرعي بالحل أو الحرمة، يبقى في دائرة المباح.

والقسم الخامس، وهي القضايا المتدرجة كأبي بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر أفضل من عثمان. وهذا قياس منطقي قريب من النوع الأول، لكن تسمية ابن حزم له بالتدرج فرقته.

أما **القسم السادس**، وهو قولهم أن كل مسكر حرام، فيرى ابن حزم أن عكس هذه الفرضية أو العبارة يؤدي المراد عقلاً، فإذا قلنا: بعض الحرام مسكر، فقد أثبتنا أن دلالة النص تتسع لعكس العبارة.

القسم السابع وهو الأخير، لفظ ينطوي على معان كثيرة، منطوية ومقترنة مع بعضها البعض، كقولنا: إن محمداً يدرس، فهذا يستلزم أن له جوارح تعمل وأجهزة تتحرك، وإن لم نصرح أو نتلفظ بها، فهذا من قبيل لوازم المعنى.

لذا فالدليل عند ابن حزم: «دليل منطقي، جوهره إخراج ما هو متضمن في المقدمات، واستنتاج لما هو معطى سلفاً بكيفية جلية أو خفية في النص، استنتاجاً وإخراجاً يقينيين، على أساس قاعدة اللزوم المنطقي»[1].

لذا، فالمتابعة لمنهج ابن حزم الظاهري في قوله بالدليل، خروج واضح عن مادة الأصوليين، ومحاولة جديدة في إقامة دليل شرعي منطقي قائم على القطع في ظن ابن حزم، وبالتالي أقام الدليل المنطقي محل القياس الأصولي بشواهد شرعية، وبهيكلية منطقية.

٢ ـ مفارقة ابن حزم بين رفض القياس الأصولي والقطع بخبر الآحاد الظني:

إن ما يستوقف الباحث خلال تتبع المنهج الظاهري، الذي رسخ أركانه

---

(١) سالم يفوت، ابن حزم، ص١٥٥، ١٨٥.





على قواعد وأصول مبنية على استقراء القطع ونبذ الظن، الفارق البيّن والظاهر، الصادر عن ابن حزم بين قطعه بخبر الآحاد الظني الثبوت، وأنه لازم للعلم اليقيني كالمتواتر، وبين رفضه القول بالقياس الفقهي الأصولي، لاعتبارية الظن الملازمة له.

وإن كان البعض قد استدرك في هذه النقطة على ابن حزم، من خلال دراسة علمية للمنهج الظاهري تجاه المعرفة واليقين، بأن أحاديث الآحاد انتقلت من حد الممكن إلى حد الواجب، أي علينا أن نؤمن ونتيقن بالمصدر الذي بعثت منه وهو الرسالة الخاتمة والمعجزة القاهرة، وإن كانت لم تقم هذه الأخبار على المحسوس، لكن لاعتبار مصدرها فقد قطعنا بإيماننا بصحتها ويقينها.

لذا لا نرى أن هناك حاجة في عرض أي تعارض أو استدراك، بين البرهان الذي قطعه ابن حزم على نفسه، يوم بدأ يقنن لمذهبه، وبين نصوص الكتاب والسنة، فـ «معاذ الله أن يأتي كلام الله عز وجل، وكلام نبيه ﷺ بما يبطله عيان أو برهان، وإنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمنون بها»[١].

إلا أن هذا تخريج فيه نوع من تتبع النسق العام للمنهج الذي أراده المؤلف في كتابه، وهو يؤصّل ويؤطّر للمنهج المعرفي عند ابن حزم، ولا ضير في هذا، لكن الأصح والأقوم - في نظر الباحث - أن ابن حزم قد غالى في جانب معرفي على آخر، وهضم حق علم على حساب آخر، وما استقامت رؤيته في كافة الأدلة، فإذا كنا نتحفظ على رفضه القياس الأصولي بحجة الظن الذي يلازمه في أغلب الجهات وليس في كلها، فإننا نرفض وبشدة قطعه بخبر الآحاد، وقوله أنه مفيد للعلم اليقيني كالمتواتر.

ومن لسانه نحاججه إذ يقول: «يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت

---

(١) أنور الزعبي، ظاهرية ابن حزم، ص١١٠.



البرهان ويبطل ما أبطل البرهان، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله البرهان، حتى يلوح له الحق»[1].

فإذا أثبت لنا البرهان بالقطع والاستقراء التام المفيد للقطع، أن درجة الظن لا ترقى، ولن ترقى بأي حال من الأحوال إلى درجة القطع، فكيف يروم لابن حزم رحمه الله قطعه وجزمه بهذا.

فإذا استدرك علينا أحدهم في أن منهج ابن حزم متماسك، يرى بوجوب القطع بخبر الرسول متى صح، وأن الطاعة لازمة للآحاد كما هي للمتواتر، قلنا: إن هذا التأويل لا يستقيم مع منهج القطع والظن، الذي نقشه وأسسه فحول علماء الأصول في أصولهم الكلامية أو الفقهية، فإن حجية الطاعة مسألة غير متعلقة أو لازمة لذات الخبر، بل لأصل الإيمان والإسلام، فنقطع ونتيقن بضرورة طاعة الرسول ﷺ فيما ثبت عنه، لكننا لا نسوي ونرتب لكافة أدلة الشرع بدرجة واحدة، أو مرتبة ثابتة في القطع أو الظن.

ثانياً: موقف ابن تيمية من القياس المنطقي:

إذا كان ابن حزم قد رفض القياس الأصولي، واعتبره ظنياً لا يفيد اليقين ولا القطع، فإن ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) قد ذهب إلى الاتجاه المخالف البتة، فقد رفض القياس المنطقي وانتقده، خصوصاً في قولهم أن القياس المنطقي يفيد اليقين، وأن قياس التمثيل ـ والذي هو عند البعض يماثل قياس الأصوليين ـ يفيد الظن، إذ يقول: «على أن كل قياس شمول، فإنه يعود إلى التمثيل، كما أن كل قياس تمثيل فإنه يعود إلى شمول، وأن جعلهم قياس الشمول يفيد اليقين دون قياس التمثيل خطأ»[2].

---

(١) أنور الزعبي، ظاهرية ابن حزم، ص١٤٣.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٦، السيوطي، صون المنطق، ص٢٣٠.





والعلة في ذلك عنده أن التحقيق يقع بالمادة لا بالصورة، فإذا كانت المادة يقينية كانت مقدمات ونتائج القياس يقينية قطعية، أما إذا كانت ظنية فإن مقدماته ونتائجه ظنية، لذا لا عبرة بالمسمى والاسم، بقدر ما إن المطلوب هو مضمون المادة المقدمة للقياس.

ويضرب مثلاً على ذلك في مسألة النبيذ، فكل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، يكون الحاصل كل نبيذ حرام.

يقول ابن تيمية: «وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين، وقد بينًا في غير هذا الموضع أن قولهم هذا من أفسد الأقوال، وأن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء، وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد، فالمادة المعينة إن كانت يقينية في أحدهما، كانت يقينية في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما، كانت ظنية في الآخر، وذلك أن قياس الشمول مؤلَّف من الحدود الثلاثة: الأصغر والأوسط والأكبر، والحد الأوسط فيه هو الذي يسمى في قياس التمثيل علة ومناطاً، وجامعاً ومشتركاً، وصفاً ومقتضياً، ونحو ذلك من العبارات، فإذا قال في مسألة النبيذ: كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فلا بد له من إثبات المقدمة الكبرى، وحينئذ يتم البرهان، وحينئذ يمكنه أن يقول: النبيذ مسكر، فيكون حراماً قياساً على خمر العنب»(١).

---

(١) يعرف ابن تيمية قياس الشمول بأنه: «هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي، المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي، بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين، فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول فيحكم عليه بذلك الكلي. ولهذا كان الدليل أخص من مدلوله الذي هو الحكم، فإنه يلزم من وجود الدليل وجود الحكم واللازم لا يكون أخص من ملزومه» أما قياس التمثيل فهو: «انتقال الذهن من حكم معين، إلى حكم معين، لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي، لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي، ثم العلم بذلك الملزوم لا بد له من سبب». ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١١٦، ١١٩، السيوطي، صون المنطق، ص٢٥٩.

فالشاهد على ذلك يكون، «أن كل مسكر حرام يقرر به كون السكر مناط التحريم، بل تقرير ذلك في قياس التمثيل أولى وأسهل لشهادة الأصل له بالتحريم»[1].

وإلى حدٍّ ما وفق ابن تيمية في هذا التوجيه، فمادة القياس هي الفيصل في هذا الأمر، لذا نرى أن أحد المسالك العقلية في القياس هو السبر والتقسيم[2].

وهو بالجملة يفيد الظن، إلا أنه قد يصير قطعياً إذا كانت مادته قطعية، من ذلك قولهم: أن العالم إما أن يكون قديماً أو حادثاً، بطل أن يكون قديماً، فثبت قطعاً أنه حادث. إذ لا وصف آخر للعلة سوى أن يكون حادثاً[3].

والملاحظ على ابن تيمية رفضه للتوجه الكامل لابن حزم الظاهري تجاه القياس التمثيلي - أي الأصولي - وانجذابه نحو قياس المناطقة، قائلاً له: إذا كان همك البحث عن القياس القطعي اليقيني، فهذا يتحصل في قياس الأصوليين، إذا كانت مادته جلية وقطعية، إذ أن «الجلي ما كانت العلة الجامعة فيه بين الأصل والفرع منصوصة أو مجمعاً عليها، أو ما قطع فيه بنفي الفارق، كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب، والخفي وهو ما كانت العلة فيه مستنبطة»[4].

أما قولك أن القياس الأصولي غالباً ما يكون ظنياً، فذاك لأن موادَّه

---

(١) عقيلي، إبراهيم: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص١، ١٩٩٤)، ص٣٤٩.

(٢) وهو أن يقوم الأصولي بحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه، ثم اختبارها في المقيس، وإبطال ما لا يصلح منها بدليله، والباقي تتعين في العلة.

(٣) قارن مع الشوكاني، إرشاد الفحول ١٧٩/٢، الزركشي، البحر المحيط ٢٢٢/٥.

(٤) ابن بدران، المدخل، ص٣٠٠.

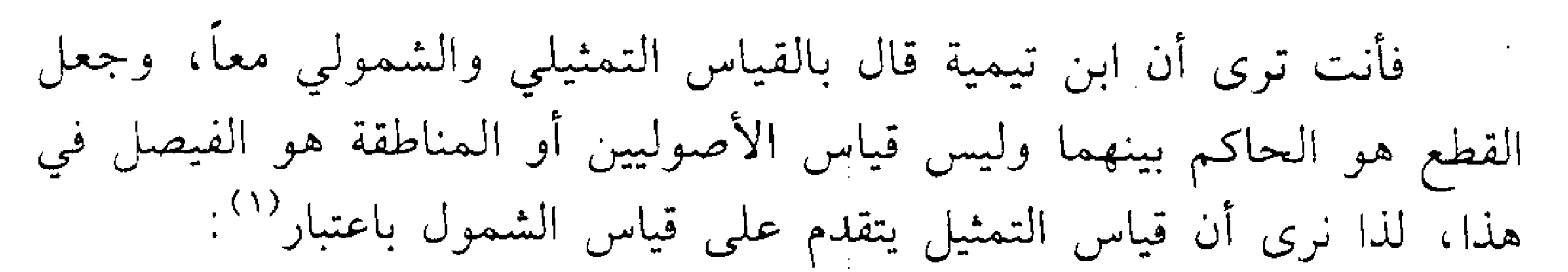


فقهية فرعية، كما يستخدمه الأصوليون، وفي المقابل يكون أغلب قياس المناطقة قطعياً، لأنه قائم على عقليات بديهية، تستلزم القطع واليقين، بل إن القياس الشمولي لا يكون دائماً قطعياً، فقد يكون خطابياً أو شعرياً أو جدلياً وغيرها.

وقد ضرب مثالاً على ذلك عندما قال: «ونحن نذكر هنا ما لم نذكره في غير هذا الموضع، فنقول: قد تبين فيما تقدم أن قياس الشمول يمكن جعله قياس تمثيل وبالعكس، فإذا قال القائل: في مسألة القتل بالمثقل قتل عمد عدوان محض لمن يكافىء القاتل، فأوجب القود كالقتل بالمحدد، فقد جعل القدر المشترك الذي هو مناط الحكم القتل العمد العدوان المحض للمكافىء، وهذا يسمى العلة والمناط، والجامع والمشترك، والمقتضى والموجب، والباعث والأمارة، وغير ذلك من الأسماء، فإذا أراد أن يصوغه بقياس الشمول، قال: هذا قتل عمد عدوان محض للمكافىء، وما كان كذلك فهو موجب للقود، والنزاع في الصورتين هو في كونه عمداً محضاً، فإن المنازع يقول العمدية لم تتمحض، وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسألة، بل التمثيل، وهذا نزاع في المقدمة الصغرى، وهو نزاع في ثبوت الوصف في الفرع، فإن قياس التمثيل قد يمنع فيه ثبوت الوصف في الأصل، ويمنع ثبوته في الفرع وقد يمنع كونه علة الحكم، ويسمى هذا السؤال سؤال المطالبة، وهو أعظم أسئلة القياس، وجوابه عمدة القياس، فإن عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم، وهذا هو المقدمة الكبرى، وهو كما لو قال في هذه المسألة، لا نسلم أن كل ما كان عمداً محضاً يوجب القصاص، وكذلك منع الحكم في الأصل أو منع الوصف في الأصل، وهو منع للمقدمة الكبرى في قياس الشمول، اللهم إلا أن يقيم المستدل دليلاً على تأثير الوصف في غير أصل معين، وهذا قياس التعليل المحض، كما لو قال: النبيذ المسكر محرم»[1].

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٣٦٥.



فأنت ترى أن ابن تيمية قال بالقياس التمثيلي والشمولي معاً، وجعل القطع هو الحاكم بينهما وليس قياس الأصوليين أو المناطقة هو الفيصل في هذا، لذا نرى أن قياس التمثيل يتقدم على قياس الشمول باعتبار[1]:

١ ـ أن عمدة القياس التمثيلي على القضية الجزئية التي يقاس عليها نظائرها، في حين القياس الشمولي يقاس على القضية الكلية، وهذه إن لم يشعر الإنسان بانطباقها على الأفراد في الخارج، فلا فائدة فيها.

٢ ـ إن النتيجة في قياس الشمول معلومة مسبقاً، عن طريق العلم بالمقدمة الكبرى، فما يعلم صدقها يعلم به صدق أفرادها بطريق أولى، بينما في قياس التمثيل لا يكون حكم الفرع معلوماً، إلا بعد ثبوت كون الوصف الذي علق به الحكم في الأصل متحققاً في الفرع أيضاً.

٣ ـ إن قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم والقطع من قياس الشمول، وإن كان علم قياس الشمول أكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي، وقياس الشمول كالسمع في العلم الحسي، ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل والسمع أوسع وأشمل.

٤ ـ إن قياس التمثيل أصل لقياس الشمول، لأنه لا يدل على المطلوب إلا بتوسط قياس التمثيل، إذ به يتحقق الإنسان من اشتراك الأفراد في الخارج في وصف مشترك، إما العلم بالجامع أو العلم بانتفاء الفارق بينهما، وحينئذ يمكن للعقل أن يحكم بحكم عام يعمُّ جميع الأفراد.

وهذا ما دعا السيوطي، الذي لخص كتب ابن تيمية المنطقية ليقول: «وأظن ما ذكره في تضعيف قياس التمثيل، إنما هو من كلام متأخِّريهم، لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً، والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية»[2].

---

(١) العقيلي، المنهج المعرفي، ص٣٦٢.

(٢) السيوطي، صون المنطق، ص٣٠١.





وبعد هذا، يرى ابن تيمية أن الدليل الصحيح سواء أكان قياساً أو غيره، هو المستند إلى مصادر وأصول صحيحة، وهذا لا يكون إلا في أصول الدين الإسلامي، وقد اعتمد علماء الإسلام القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع المسلمين. والقياس الصحيح القطعي هو القائم على أسس قطعية، وأصول واضحة لا ريبة في مصادرها.

وعلى هذا الاستنتاج، يكون القياس الصحيح هو الذي لا يخالف القواطع العقلية وخصوصاً الدينية، إذ يقول: «وبيّنا أن القياس الصحيح هو من العدل الذي أنزله، وأنه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان، فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، وأن القياس الشرعي الذي روعيت شروط صحته يخالف نصاً من النصوص، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد»[١].

وأمر آخر يعلل لنا رفض ابن تيمية للقياس المنطقي، هو حصره في مقدمتين فقط، فهو يرى عدم صواب هذا القول، وأنه تحكم لا معنى له، بل يرى أن نظار المسلمين لم تكن تنتظم أدلتهم من مقدمتين فقط، بل كانوا يذكرون الدليل المستلزم للمدلول، وقد يكون هذا الدليل مقدمة واحدة مثل من علم أن الخمر محرم، وعلم أن النبيذ المتنازع فيه مسكر، لكن لم يعلم أن كل مسكر هو خمر، فهذا لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة: كل مسكر خمر، ولم يحتج إلى أن يقال أن كل نبيذ مسكر، وكل مسكر خمر، باعتبار أن كل هذه المقدمات معلومة له تلقائياً، وعلى ذلك لا يصح حصرها في اثنتين فقط، بل إن المقام والحاجة هي الفيصل والحكم[٢].

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٣٧٣، مجموع الفتاوى ٢٠/٥٠٤.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١١٠، السيوطي، صون المنطق، ص٢٦٦، ٣٠٧.

مناقشة وترجيح:

بعد الإلمام بصورة مجملة بالخلاف الواضح في قطعية القياس ويقينيَّته، سواء في القياس الأصولي أو القياس المنطقي عند الأصوليين، وخصوصاً في مدرسة الأصول الكلامية، وبالأخص بين توجه ابن حزم الداعي لنصرة القياس المنطقي لاعتبار قطعيته، ونقده للقياس الأصولي بحجة الظن، بينما يخرج من داخل المدرسة الأصولية الكلامية محقق أصولي آخر يرفض هذا التوجه الحزمي، ويرى العكس، حيث يعتبر ابن تيمية القياس المنطقي والأصولي سواء في مدرك القطع أو الظن، وأن الحجة تكون في مادة القياس لا بمسمَّاه.

نرى أن خلافهم كان منصباً على تحري القطع الأصولي، فأيُّ القياسين مقطوع به(؟)، ولعل هذا يفسر لنا أن الدعوتين كانتا على تسابق وتنافس حميم في درك القطع في القياس، لذا كان خلافهم واضحاً ومعلَّلاً.

بيد أن (الاتجاه الأول) الذي مثله ابن حزم قد أسرف في الرد والتعقيب، فقد اعتمد ابن حزم القياس المنطقي، واصفاً إياه في أغلب الأحيان بأنه القطعي، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه. وهذه الدعوة قد انتُقدت من الكثير من المحققين، لاعتبار أن القول بإطلاق أن القياس المنطقي يقع تحت رتبة اليقين القطعي أمرٌ فيه نظر، لأننا عرفنا سابقاً أن القياس المنطقي ينقسم إلى عدة أقسام، كلها تتفاوت في درجة قطعيتها أو يقينيتها، فإذا كان البرهان هو القطع والفيصل في هذا، فإن السفسطة هي الأخرى أدنى مرتبة في التصديقات، بل هي قمة الظنيات، ولا تفيد علماً ولا معرفةً.

ثم إذا فرضنا أن ابن حزم أراد من هذه الأقسام ما يفيد القطع وهو البرهان، فإن القياس المنطقي «البرهان» إنما هو تحصيل حاصل، فإذا قلنا مثلاً[1]:

---

(١) إسلام، دراسات في المنطق، ص٤٠.



كل الأئمة يحرمون الخمر، الشافعي أحد الأئمة = الشافعي يحرم الخمر.

نجد أنفسنا منساقين للقول: أن المقدمة الكبرى تشمل الحكم لجميع الأئمة، واتصافهم بهذه الصفة، فإننا إذا قلنا أن الشافعي هو أحد الأئمة المحرِّمين، لم نضف إلى معلوماتنا شيئاً جديداً.

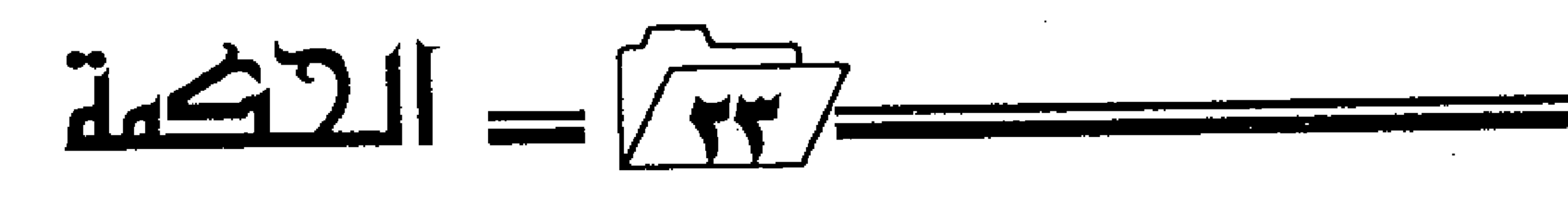
وبالتالي قولنا: أن الشافعي قد حرم الخمر هو تحصيل حاصل للمقدمة الأولى، أما إذا لم نكن نعرف أنه من أحد الأئمة، فإن الحكم في القضية الكبرى «الأولى» لا يكون شاملاً لجميع أفراد الموضوع، وبهذا يكون التعميم خاطئاً، وبالتالي لا يخرج القياس المنطقي على أنه تحصيل لمعلومة سابقة، أو إدخال معلومة خاطئة.

وعلى هذا الشأن، نقول: إذا كان علماء السلف قد انتقدوا المنطق وصوره، من حيث إنه عملية تقود إلى التقييد بالمعطيات والمقدمات المفروضة في أوج المسألة، وتنتج لنا أموراً محصورة في مقدماتها، فإن علماء الغرب المتأخرين، أمثال «ديكارت» و«بوانكاريه» و«جوبلو» قد قالوا بما قال به علماء السلف، واتهموا القياس المنطقي بالعقم وعدم إنتاجه، لأنه عملية تحليلية مكررة فقط، لذا فقد توجهوا إلى اعتبار التجربة العلمية بديلاً عنه، يقول ديكارت: «إن الجدليين لا يمكنهم إقامة أي قياس ينتج حقيقة من الحقائق، إذا لم يكونوا حاصلين من قبل على مادة هذه الحقيقة، إذا لم يعرفوا الحقيقة التي يستدلون عليها بهذه الطريقة»[(١)].

لذا، تكون دعوة ابن حزم موفقة إلى حدٍّ ما، إذا ما اعتبرنا بحثه الحثيث عن القطع الأصولي في أنواع المقاييس، لكنه أخطأ في حصر القطع في القياس المنطقي فقط، وتغافل عن كل جوانب المعرفة في القياس الأصولي بحجة ظنيته.

---

(١) النشار، علي سامي: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، (مصر: دار المعارف، ط٤، ١٩٦٦م)، ص٥٠٨.



أما الاتجاه (الثاني) الذي يقوده ابن تيمية، فكان موفقاً أكثر في تحرير محل النزاع، وأدق ضبطاً للقطع الأصولي من ابن حزم، ولعله أفاد أغلب الباحثين قديماً وحديثاً، عندما لفت الأنظار إلى ضرورة النظر في مادة القياس قبل الجزم بمسماه، فمادة القياس اليقينية تولد يقيناً قطعياً، والعكس صحيح، لأن النتائج تتبع أخس المقدمات.

لذا، كان أحد أنواع القياس الأصولي القطع، ويسمى بالجلي أو القطعي أو أولى من المنصوص، لأن علة الحكم في المقيس «الفرع» أقوى منها في المقيس عليه «الأصل»، ولذلك يكون حكم الأصل ثابتاً للفرع من باب أولى، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

فأصل حكمه حرمة التأفيف، والعلة الظاهرة في هذا دفع الأذى والضرر عن الوالدين، كما هو في سياق الآية، والفرع يتحقق في كل أذى أشد على الوالدين من التأفيف، مثل الشتم أو الضرب، ولهذا كان الحكم أولى بالفرع منه بالأصل، لقوة العلة الموجودة، لذا كان قياساً قطعياً لأن مادته وفرت القطع.

وقد ذكر ابن تيمية أن مادة القياس المنطقي استخدمت في اليقينيات فولدت يقينيات، في حين أن جلَّ استخدامات الأصوليين للقياس كانت في فرعيات الفقه وجزئياته، فولد ذلك الظن الغالب وليس القطع. والذي يؤكد هذا، أن الأصوليين منعوا استخدام القياس في الإلهيات، أو في أسماء الله وصفاته.

وقد أشار القرافي ٦٨٤هـ إلى هذا عندما اعتبر الظن والقطع في المقدمات قبل النتائج، إذ يقول: «ولو اجتمع مقدمتان ظنية وقطعية، كان المطلوب ظنياً لأجل المقدمة الظنية، ولم يكن قطعياً لأجل المقدمة القطعية، والفرق أن المقدمة القطعية تتوقف إفادتها على المقدمة الظنية، فلا نقطع



بالمطلوب لتوقف القطعي على الظني، فلا يوثق بهما معاً»[1].

لذا، نجد بعض الأصوليين يعتبر القياس ويقدمه على الكثير من الأدلة. وهذا إن دل فإنما يدل على أن القياس الأصولي قد يفيد القطع، وأن الأمر ليس خاصاً فقط بالقياس المنطقي، كما يرى ابن حزم.

لذا، نقل الزركشي ٧٩٤هـ في كتابه بعض المواضع التي يقدم فيها القياس على النص، ومنها[2]:

١ - أن يكون النص عاماً والقياس خاصاً، وتبعاً لرأي الجمهور يجوز تخصيص العموم بالقياس خلافاً للحنفية، كقوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧].

والحجة في هذا أن من ارتكب جريمة خارج الحرم، ثم التجأ إليه لا يخرج بالقوة لعقابه، بل يمنع منه كل شيء حتى يضطر أن يخرج بنفسه، لكن القائلين بتخصيص النص بالقياس قالوا: يخرج من هذا العموم المجرم المستحق للقصاص، فيخرج جبراً ويحاكم، ويعاقب بقياس جريمة القتل على جريمة الاعتداء على ما دون النفس من الأطراف[3].

٢ - أن يكون أصل القياس ثبت بنص أقوى من ذلك النص

---

(١) القرافي، شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، (مكة المكرمة: مكتبة الباز، ط١، ١٩٩٥م)، ١/١٥٤.
وفي موضع آخر، يرى أن النتيجة تتبع أخس المقدمات، والخسات ثلاثة الظن والسلب والجزئي، فظنية وقطعية النتيجة ظنية، وسالبة وموجبة النتيجة سالبة، كل إنسان ناطق، ولا شيء من الناطق بفرس، فلا شيء من الإنسان بفرس، وجزئية وكلية النتيجة جزئية، نحو بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق، نفائس الأصول ١/٢١٢ وما بعدها.

(٢) الزركشي في البحر المحيط ٥/٣٤.

(٣) الزنجاني، أبو المناقب: تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٨هـ)، ص٣٣١ وما بعدها.

المعارِض، وقطع بوجود العلة في الفرع، فإنه يقدَّم على النص، وهذا يكون غالباً في القياس الجلي القطعي. ويقصد بهذا أن يكون القياس معتبراً، ومؤيَّداً بالكثير من الأصول والقواعد.

مثال ذلك ما جاء في صحيح مسلم، قوله: «..عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فليُرقه ثم ليغسله سبع مرار**»[1].

فقد ذُكر أنه مخالف لقاعدة إباحة الصيد، لاعتبار أنه حي، والحياة أمارة الطهارة، فهو مخالف للقواعد التي تشهد بالتضافر والتواتر أن رفع الحرج والمشقة مقصد للشارع من أحكامه عموماً، وبالتالي لا يعمل به في مجال الصيد والتكسب للرزق، ويعمل به في مواضع أخرى[2].

٣ ـ وهو على رأي الحنفية، أن يكون النص مخالفاً للقياس من كل وجه، وغالباً ما يكون هذا النص خبر آحاد، وقد أعمل الحنفية خبر بطلان

---

(١) مسلم: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.ت.)، باب حكم ولوغ الكلب، ٢٣٤/١. وفي هذا السياق يمكن الاستشهاد بالحادثة التي أوردها البخاري في صحيحه، في باب قول النبي ﷺ: يسّروا ولا تعسروا، وكان يحب التخفيف واليسر على الناس «..عن الأزرق بن قيس قال: كنا على شاطىء نهر بالأهواز قد نضب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس فصلى، وخلى فرسه فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها، ثم جاء فقضى صلاته، وفينا رجل له رأي. فأقبل يقول: انظروا إلى هذا ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: ما عنفني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ، وقال: إن منزلي متراخ فلو صليت وتركت لم آت أهلي إلى الليل، وذكر أنه صحب النبي ﷺ فرأى من تيسيره»، صحيح البخاري ٢٢٦٩/٥. وقد ذكر ابن عاشور رحمه الله هذا الحديث من خلال التواتر العملي المستفاد من أفعال الرسول ﷺ، انظر: ابن عاشور، الطاهر: مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الميساوي، (ماليزيا: البصائر للإنتاج الفني، ط١، ١٩٩٨م)، ص١٢٨.

(٢) انظر: أبو زهرة، محمد: أصول الفقه، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط.ت.)، ص٢٥٨.



الوضوء بالقهقهة[1]، وأبطلوا القياس الذي يلزم به بطلان الصلاة دون الوضوء.

ومع هذا، فإن القياس الأصولي ـ وقبله القياس المنطقي ـ ما زال قاصراً في تناول القطع، نظراً لأن استخدامات الأصوليين له غالباً ما تتم في الجزئيات والفرعيات الفقهية، ولا تنطلق لترتبط وتلازم الكليات القطعية، وخصوصاً إذا عرفنا أن القياس القطعي أو الجلي المعتمد على منصوص العلة قليل ومحصور.

لذا، انتُقد القياس الأصولي من الكثير من المعاصرين، من ذلك ما قاله ابن عاشور **١٣٩٣هـ**: «إذا كنا نقول بحجية القياس، الذي هو إلحاق جزئي حادث، لا يعرف له حكم في الشرع، بجزئي ثابت حكمه في الشريعة، للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة، لا يُعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أوْلى بنا وأجدر بالقياس، وأدخل في الاحتجاج الشرعي»[2].

وهذه نظرة صائبة في رأي الباحث، وتساعد على تحقيق القطع واليقين الذي نصبو إليه في دراستنا الأصولية، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن القياس الجزئي هو المعمول به عند العلماء السابقين، وما القول بالمصالح الكلية عند المحققين إلا خروجاً عن هذا القيد الجزئي.

وقد انتبه إلى هذا ـ سابقاً ـ الجويني **٤٧٨هـ**، عندما قدَّم الكليات

---

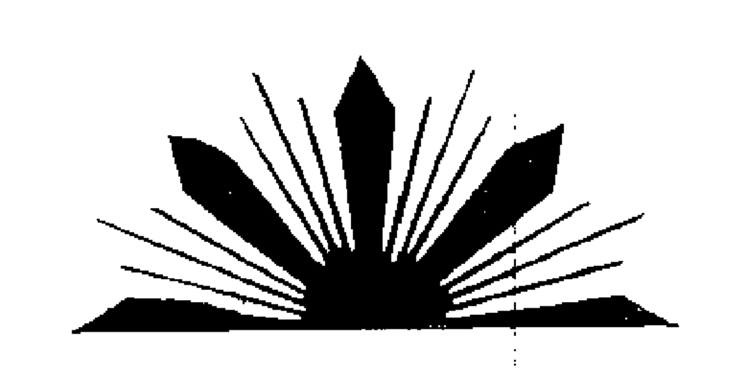
(١) نص الحديث: «من كان منكم قهقه، فليعد الوضوء والصلاة»، الدارقطني، علي أبو الحسن: سنن الدارقطني، تحقيق: عبدالله هاشم يماني، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦هـ)، باب أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها، ١/٦٧.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢١٦، قارن مع مقدمة المحقق، ص(٤٦ ـ ٥٤).



القطعية على القياس الجلي الذي يفيد القطع، وذلك نظراً لأن الثاني جزئي وإن كان قطعياً، والأول يفيد الكلي القطعي، يقول رحمه الله: «أن القياس الجزئي فيه، وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية، وبيان ذلك بالمثال: إن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية، ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب»[١].

وعلى ذلك يكون تنظير ابن تيمية الحراني للقياس القطعي أوجه وأحكم من توجيه ابن حزم الظاهري، وإن كانا قد أصابا في غربلة الظن من القياسين الأصولي والمنطقي.



(١) الجويني، البرهان ٢/٦٠٤.

الجديد في عالم الكتب المطبوعة

حرصاً منّا على تعريف قراء مجلتنا بالجديد في عالم الكتب العلمية الشرعية المؤلفة أو المحققة، فإننا نفرد باباً في كل عدد من أعداد مجلتنا للمستجدات في عالم المطبوعات.

وهذا الباب مفتوح لمراكز البحث العلمي ودور النشر كما هو مفتوح للعلماء والباحثين والدارسين.

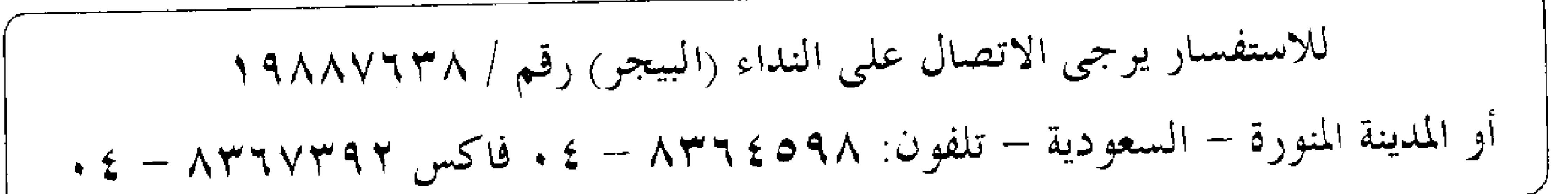
وكل ما نطلبه ممن يحب أن يتحفنا ويتحف القراء الكرام بالجديد من انتاجه أن يتفضل فيرسل لنا: اسم الكتاب، واسم المؤلف ومحققه، وحجم الكتاب، واسم دار النشر وعنوانها مع رقم الهاتف.

ويمكن إرسال هذه المعلومات على العنوان التالي:

(المملكة العربية السعودية - المدينة المنورة ص.ب: ٦٦٠٤ فاكس ٨٣٦٧٣٩٢ - ٠٤)

ومنطلقنا فيما ندعو إليه التعاون على البر والتقوى، والحمد لله رب العالمين.

رئيس التحرير
أبو عبد الله الزبيري



للاستفسار يرجى الاتصال على النداء (البيجر) رقم / ١٩٨٨٧٦٣٨

أو المدينة المنورة - السعودية - تلفون: ٨٣٦٤٥٩٨ - ٠٤ فاكس ٨٣٦٧٣٩٢ - ٠٤

الإصدارات

ابن عثيمين الإمام الزاهد
د. ناصر بن مسفر الزهراني
دار ابن الجوزي

أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم
د. مساعد بن سليمان الطيار
دار ابن الجوزي

المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية
تطبع لأول مرة ـ المجموعة الأولى
دار ابن الجوزي

تفسير القرآن الكريم ٣/١ الفاتحة والبقرة
الشيخ محمد بن صالح العثيمين
دار ابن الجوزي

الشرح الممتع على زاد المستقنع (٣)
الشيخ محمد بن صالح العثيمين
دار ابن الجوزي

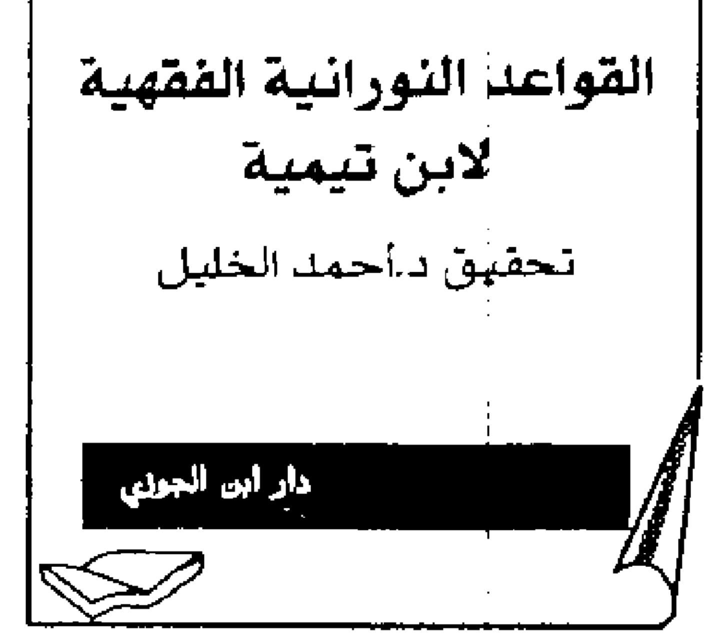
آراء الإمام أحمد بن حنبل في التفسير
الشيخ خالد المزيني
دار ابن الجوزي

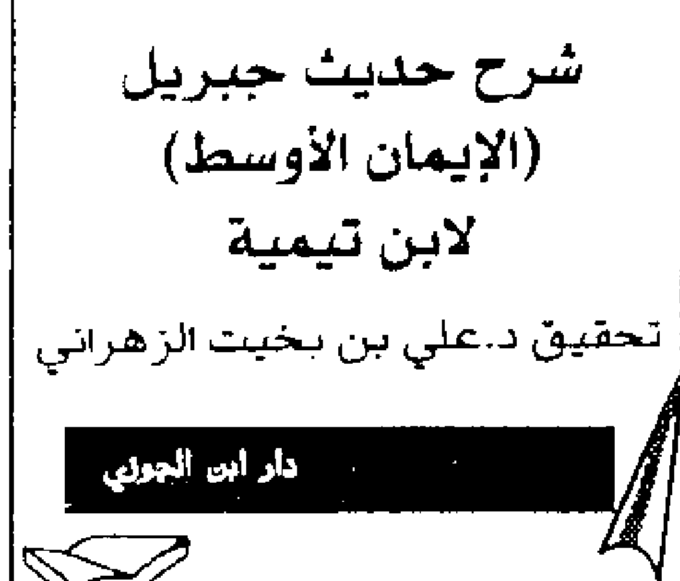
أحكام الحرم المكي
الشيخ سامي الصقير
دار ابن الجوزي

أعلام الموقعين ٥/١ لابن القيم
تحقيق مشهور حسن سلمان
دار ابن الجوزي

دعوى التقريب بين الأديان ٤/١
د.أحمد بن عبدالرحمن القاضي
دار ابن الجوزي







الإصدارات

موسوعة الإجماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية
عبدالله بن مبارك البوصي
مجلد
مكتبة دار البيان الحديثة

صفة النزول الإلهي
عبدالقادر الغامدي
رسالة ماجستير مجلد
مكتبة دار البيان الحديثة

فقه المعاملات عند الإمام محمد بن سيرين
د/أحمد السهلي
رسالة دكتوراه في مجلدين
مكتبة دار البيان الحديثة

أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض مع الصحيحين
سليمان الدبيخي
رسالة ماجستير مجلدين
مكتبة دار البيان الحديثة

القواعد والضوابط الفقهية في تنظيم الأسرة عند ابن تيمية
محمد الصواط
رسالة ماجستير مجلدين
مكتبة دار البيان الحديثة

المذهب عند الشافعية
محمد الطيب
مجلد
مكتبة دار البيان الحديثة

تذكرة المسلم في الدعوة إلى الله
محمد الطيب
مجلد
مكتبة دار البيان الحديثة

القواعد النورانية الفقهية
لابن تيمية
تحقيق
أبو يعقوب نشات بن كمال المصري
مكتبة الرشد

تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية ٥/٨ (ج٥)
أبي شجاع محمد بن علي الدهان
د.صالح بن ناصر الخزيم
مكتبة الرشد

ذيل التبيان لبديعة البيان
لابن حجر العسقلاني
اعتنى به/ علي بن محمد العمران
كتبة الرشد

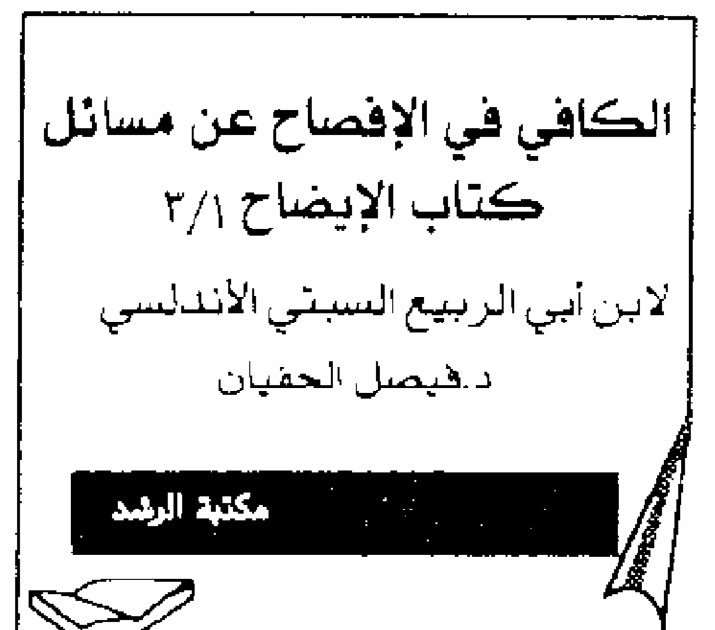


معجم المعاجم والمشيخات ٣/٨ (ج٣)
إعداد/ د.يوسف عبدالرحمن المرعشلي
مكتبة الرشد

دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند
د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي
مكتبة الرشد



الإصدارات

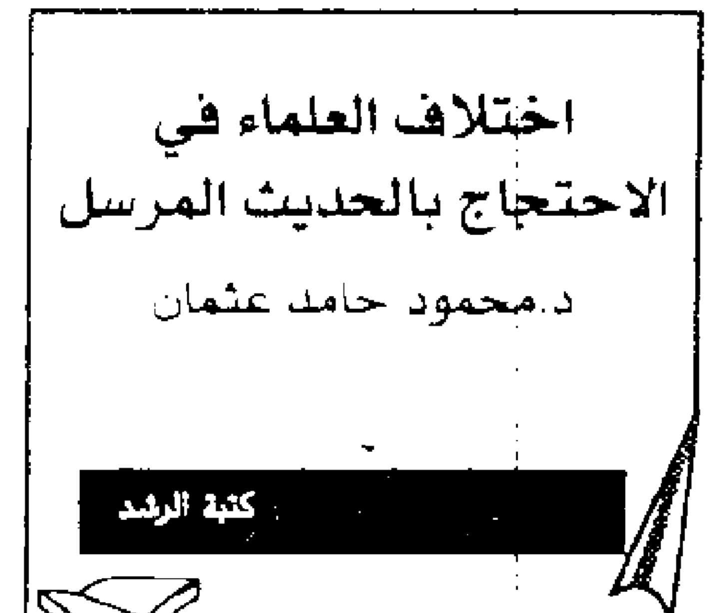


الكافي في الإفصاح عن مسائل كتاب الإيضاح ١/٣

لابن أبي الربيع السبتي الأندلسي

د.فيصل الحفيان

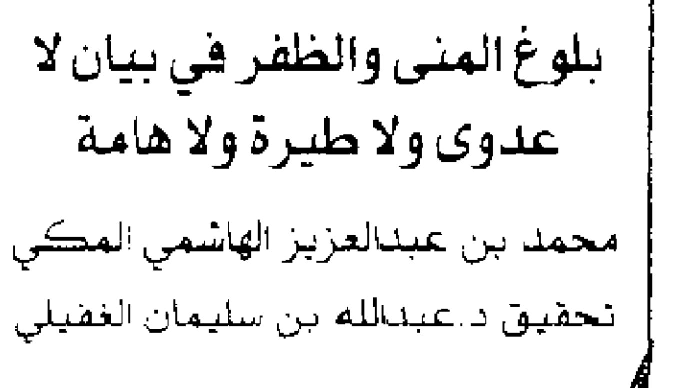
مكتبة الرشد



اختلاف العلماء في الاحتجاج بالحديث المرسل

د.محمود حامد عثمان

كتبة الرشد



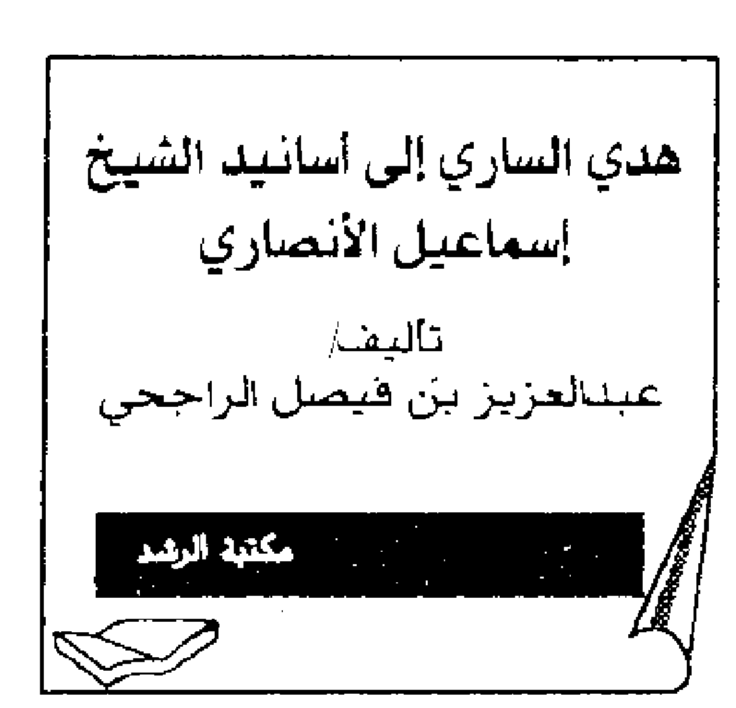
بلوغ المنى والظفر في بيان لا عدوى ولا طيرة ولا هامة

محمد بن عبدالعزيز الهاشمي المكي

تحقيق د.عبدالله بن سليمان الغفيلي



مكتبة الرشد

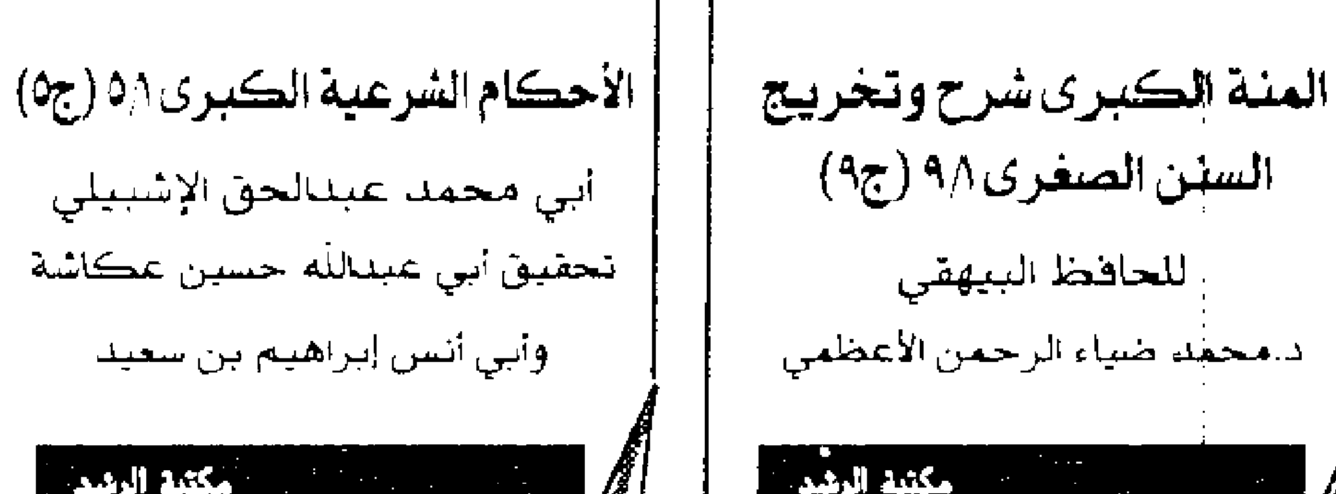


هدي الساري إلى أسانيد الشيخ إسماعيل الأنصاري

تأليف/

عبدالعزيز بن فيصل الراجحي

مكتبة الرشد



المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى ١/٩ (ج٩)

للحافظ البيهقي

د.محمد ضياء الرحمن الأعظمي

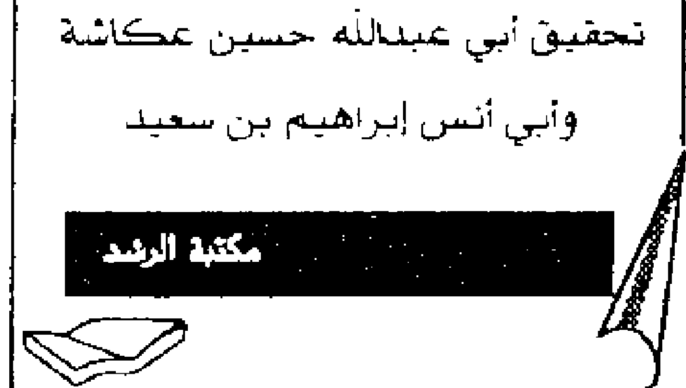
مكتبة الرشد

الأحكام الشرعية الكبرى ١/٥ (ج٥)

أبي محمد عبدالحق الإشبيلي

تحقيق أبي عبدالله حسين عكاشة

وأبي أنس إبراهيم بن سعيد



مكتبة الرشد



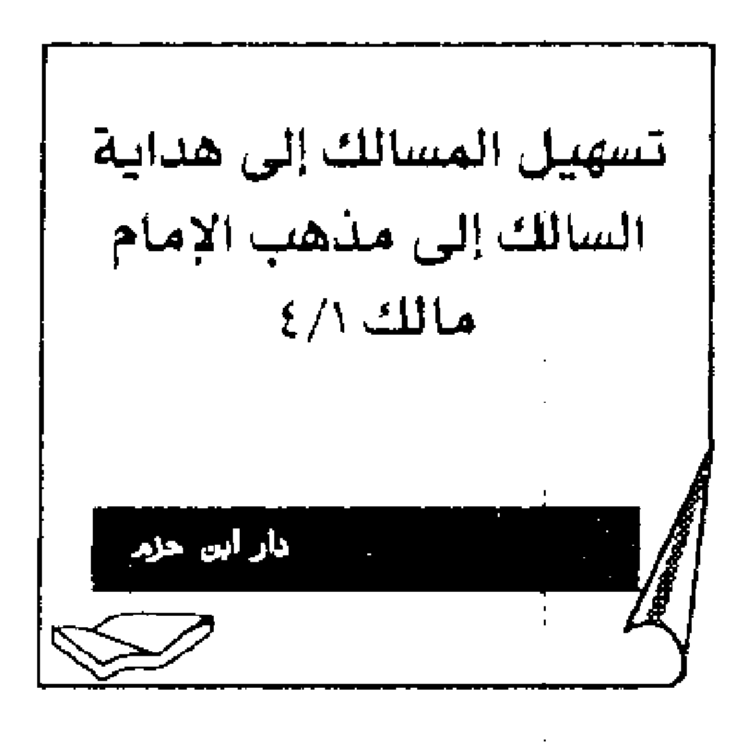
الكافي

شرح البزدوي ١/٥ ج٥

حسام الدين السغناقي

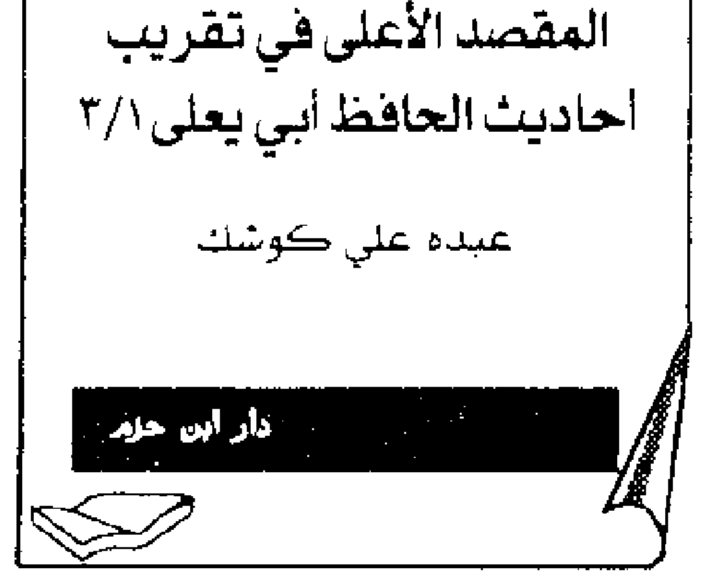
تحقيق د.فخر الدين سيد محمد قانت

مكتبة الرشد



تسهيل المسالك إلى هداية السالك إلى مذهب الإمام مالك ١/٤

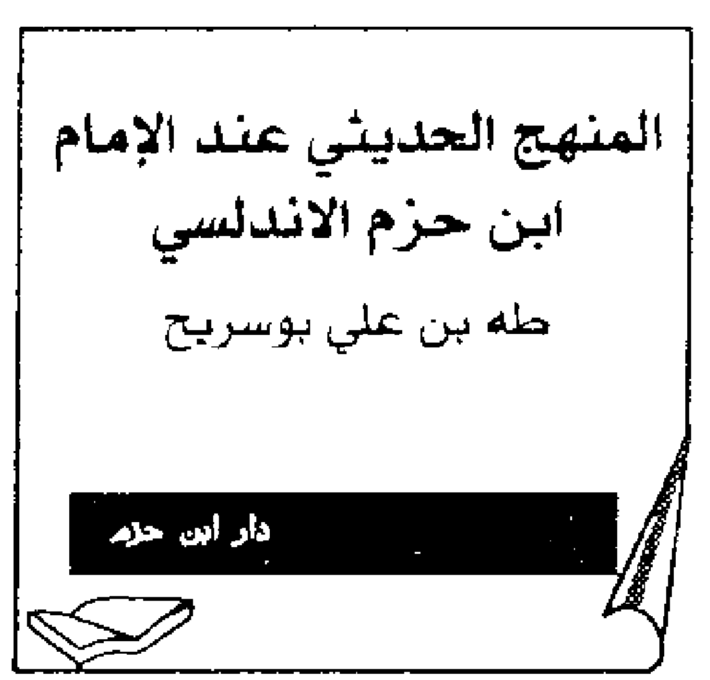
دار ابن حزم



المقصد الأعلى في تقريب أحاديث الحافظ أبي يعلى ١/٣

عبده علي كوشك

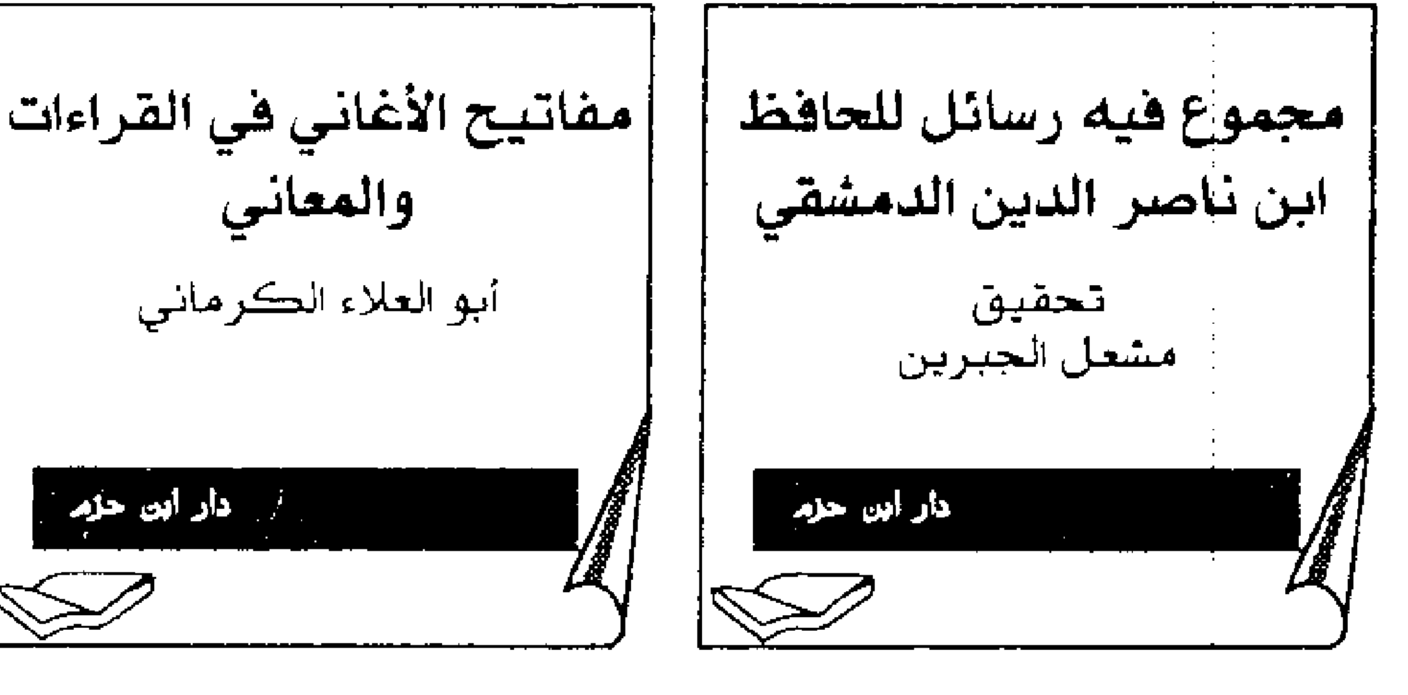
دار ابن حزم



المنهج الحديثي عند الإمام ابن حزم الاندلسي

طه بن علي بوسريح

دار ابن حزم



مجموع فيه رسائل للحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي

تحقيق

مشعل الجبرين

دار ابن حزم

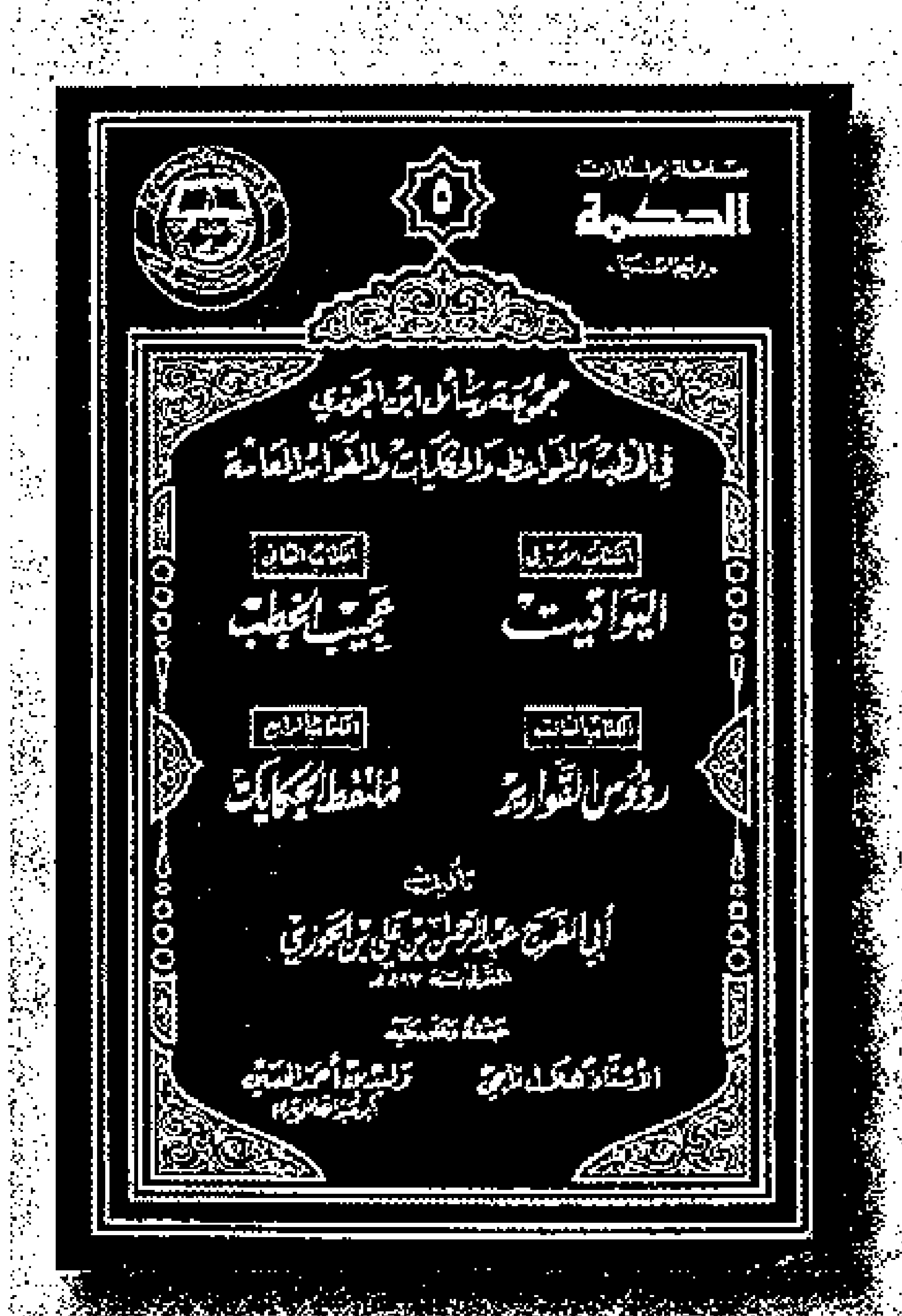
مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني

أبو العلاء الكرماني

دار ابن حزم

سلسلة إصدارات الحكمة

٥



مجموعة رسائل ابن الجوزي
في الخطب والمواعظ والحكايات والفوائد العامة

الكتاب الأول
اليواقيت
ص ٣ - ٩٠

الكتاب الثاني
عجيب الخطب
ص ٩١ - ١٣٤

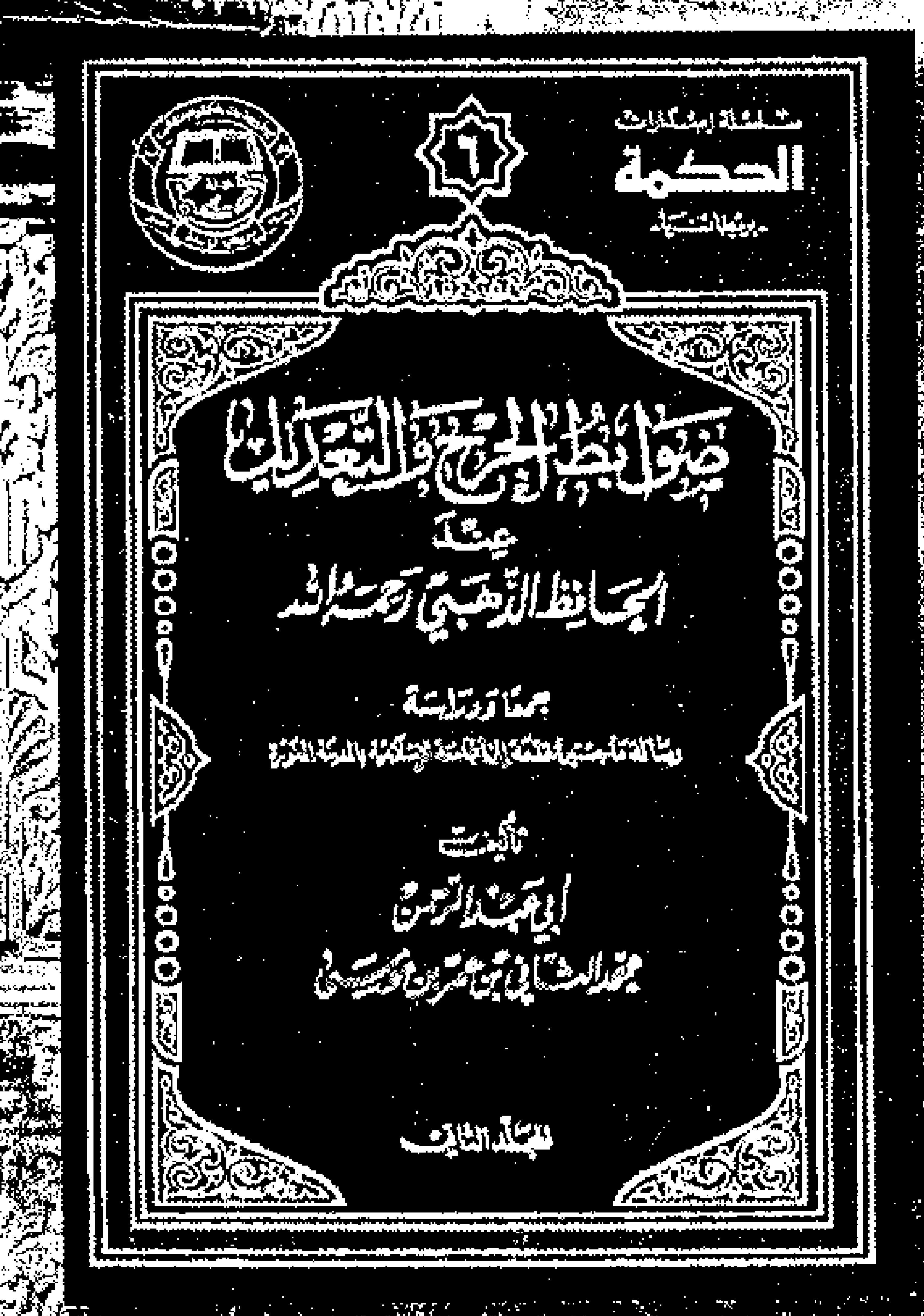
الكتاب الثالث
رؤوس القوارير
ص ١٣٥ - ٢٢٤

الكتاب الرابع
ملتقط الحكايات
ص ٢٣٥ - ٢٦٩

تأليف
أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي
المتوفى سنة ٥٩٧ هـ

حققه وعلق عليه
الأستاذ هلال ناجي
وليد بن أحمد الحسين
أبو عبد الله الزبيري





ضوابط الجرح والتعديل

عند

الحافظ الذهبي رحمه الله

تأليف

أبي عبد الرحمن

محمد الثاني بن عمر بن موسى